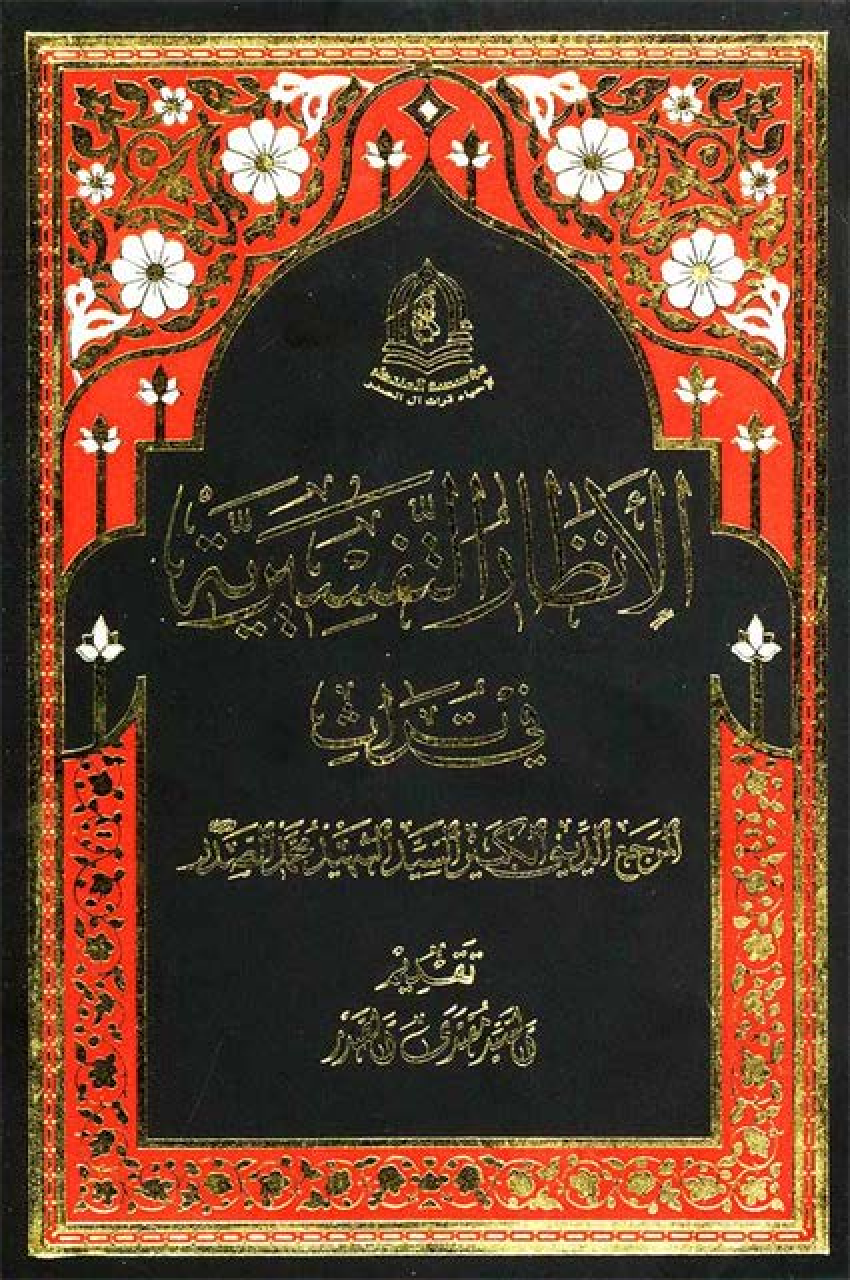
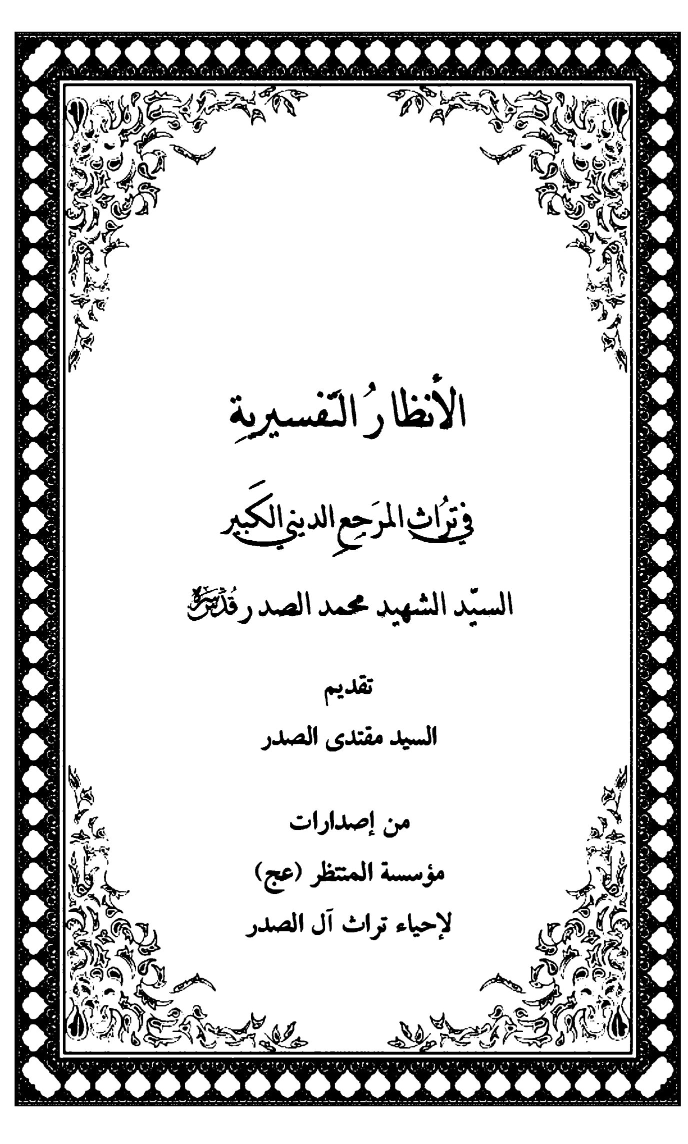

الأنظار التفسيرية
المرجع الديني الكبير السيد الشهيد محمد الصدر
تحقيق



الأنظارُ التفسيرية

في تُراث المرَجِع الديني الكبير

السيّد الشهيد محمد الصدر قُدِّسَ سِرُّه

تقديم

السيد مقتدى الصدر

من إصدارات

مؤسسة المنتظر (عج)

لإحياء تراث آل الصدر


بسم الله الرحمن الرحيم



منشورات المحبين

ايران - قم - شارع انقلاب - بناية ميلاد - رقم ٣٨٠

تلفون : ٧٧٢٢٦٠١

❖ الانظار التفسيرية

❖ تقديم : السيد مقتدى الصدر

❖ الناشر : المحبين ((للطباعة و النشر))

❖ الطبعة : الاولى / ١٤٢٩ هـ

❖ المطبعة : ياسين

❖ زينكغراف : مدين

❖ العدد : ٢٠٠٠

❖ شابك : ٣-٣٨-٨٩٩١-٩٦٤-٩٧٨

اصدار و توزيع مؤسسه المنتظر (عج)

لإحياء تراث آل الصدر

نقال : ٩٨٩١٢٧٤٧٣٨٥٢+

المقدمة

إنّ المؤلفات التي اختطها السيد الوالدقدس سره بيده الشريفة المباركة، تحتوي على جواهر نفيسة من شتى العلوم وفي شتى المجالات، ولم يقتصر في تأليفاته على فقه أو أصول، كما اعتاد المشهور، بل ولم يكتب ما كتبه غيره فقد برع وأبدع في كافة المجالات التي يستفيد منها المجتمع، ولا زال ينهل منها ذلك المجتمع الذي هو بحاجة إلى سقي مؤلفاتهقدس سره، إلاّ أن الكثير جعل هذه المؤلفات بين رفوف مكتباته كأي كتاب آخر، فهو إمّا يجهل ما تحتويه هذه الكتب القيمة أو لأسباب أُخر، أجارنا الله وإياكم منها... لكنّ القليل من المؤمنين قد أنبرى إلى إظهار هذه المؤلفات وتصنيفها وتبويبها ونشرها وطبعها بالصورة التي يستفيد منها أخروياً لا دنيوياً، ويعطيها للمجتمع بأبهى صورها لا داعياً فيها لدنيا ولا طالباً لشهرة. مبتعداً عن النهج الذي خطّه الكثيرون لأنفسهم من خلال هذه العبادة الأخروية - أعني بها نشر فكر شهيدنا الصدر الغالي الثاني؛ لأجل نفع نفسه دنيوياً وشهرتها، ويا لها من

مبطلات لعبادته تلك- مع شديد الأسف.

وممن أنبرى لنشر هذا الفكر من دونما طلب دنيوي - إنشاء الله- الأخ العزيز العلاّمة المفضال الشيخ محمود الجياشي (دام عزّه) حين جمع الآيات الكريمات من مؤلفات السيد الوالدقدس سره كـ(ما وراء الفقه، والشذرات والموسوعة وغيرها)، مما قام سيدنا بتفسيرها بمنطق جديد ورؤية ثاقبة وأطروحات بحيث تجعل القارئ الكريم ملمّاً بتفاصيل الآية وتفسيرها، مما لا يبقي للشك والريب من سبيل.

حيث جمعها مع تعليقات بسيطة لأجل التبويب والترتيب في كتابه (الأنظار التفسيرية) فحيّا الله جهوده وجهود الأخوة الذين آزروه في هذا الكتاب الرائع، الذي يحتوي على كلمات سيدنا الصدر الثاني وتفسيراته للآيات البيّنات.

وهو بحّق كتاب سيرفد المكتبة الإسلامية، بل والعلمية بالكثير من أفكار السيد الوالدقدس سره التي تفيض على المجتمعات كافة بنورها الساطع ومائها العذب، لتخرص ألسن الكذب وتبعد أفكار الغرب التي تريد ((علمنة)) المجتمعات الإسلامية إضافة إلى باقي المجتمعات، متخذة نهج الضلال والإضلال والقوة والاحتلال، قامعةً الرأي والأفكار.

وأخيراً نتمنى من جميع أصحاب الأقلام الرائعة والأفكار النيّرة ممن أخذوا على عاتقهم نشر الإسلام ووعيه أن ينهجوا هذا الطريق، أعني به نشر

((فكر السيد الصدر الثاني)) فهو عاش مظلوماً وقتل مظلوماً وبقي مظلوماً من أعدائه، مظلوماً حتى بعد استشهاده، فسلام عليه يوم ولد ويوم استشهد ويوم يبعث حياً، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد وآله أجمعين.

مقتدى الصدر

٥ ربيع الأول ١٤٢٩ هـ



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله الهداة الميامين..

لا يخفى على أهل العلم والتحقيق أن المرجع الديني الكبير السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره يعدّ من أبرز مفسري القرآن الكريم ومن كتب في علوم القرآن في العصور المتأخرة، ذلك بعد أن نعرف أنه أسس منهجاً جديداً ومبتكراً في علم التفسير من خلال ما قدّمه من نتاج علمي في تفسيره المعروف بـ((منّة المنان في الدفاع عن القرآن)).

وبالرغم من أن هذا الكتاب ليس كتاباً تفسيرياً بالمعنى العام للتفسير كما نصّ قدس سره على ذلك في مقدمته حيث قال:

((لا ينبغي أن يلحق هذا الكتاب - منّة المنان- بكتب التفسير العام، فإنه ليس كذلك إطلاقاً، وقد تجنبت فيه عن عمد كل ما يرتبط بالتفسير المحض، إلاّ ما نحتاج إليه أحياناً على سبيل الصدفة ... وإنما يلحق هذا الكتاب بحقل الكتب التي أختصّت بمشاكل القرآن لو صحّ التعبير))[١].

---

(١) منّة المنان في الدفاع عن القرآن: ص١٧-١٨.

إلاّ أن السيد الشهيدقدس سره ذكر في مقدمة ((منّة المنّان)) نحو عشرين مقدمة ابتنى عليها منهجه التفسيري وتبلورت في ضوئها رؤيته القرآنية في الكتاب المذكور.

لكن الذي ينبغي التنبيه عليه هنا أن ((منّة المنان)) ليس هو النتاج التفسيري الوحيد للسيدقدس سره وإن كان هو الأبرز في تراثه القرآني، بل هناك نتاج تفسيري آخر لا يقلّ أهمية عن الكتاب المذكور، ونقصد به تفسير الآيات القرآنية التي انتشرت في مؤلفاته الأخرى غير ((منّة المنان))، وهي مؤلفات كثيرة وواسعة كوّنت بمجموعها نتاجه العلمي والفكري الغزير في فروع المعرفة الإسلامية المختلفة من الكلام والتفسير والفقه والأصول والفلسفة والتاريخ وغيرها.

فقد تعرّضقدس سره إلى تفسير مجموعة كبيرة من الآيات القرآنية توزّعت بين آيات العقائد والأخلاق والأحكام، إضافة إلى بحوثه القرآنية الأخرى التي جاءت على شكل مقالات خطها قلمه الشريف وهو لم يتجاوز العقد الثاني من عمره عندما كان طالباً في كلية الفقه في النجف الأشرف.

ونظراً لأهمية هذا التراث التفسيري المبثوث في مؤلفاته التي تصل إلى ثلاثين مجلداً ووفاءً لشهيدنا الكبير فقد عقدنا العزم على استلاله من تلك المؤلفات وجمعه في كتاب واحد لنضعه بين يدي طلاب العلم والتحقيق إلى جانب كتاب ((منّة المنان)) لكي ينهلوا من هذا البحر الزاخر الذي يمثل أحد جوانب الفكر الخالد لسيدنا الشهيدقدس سره.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن البحوث التفسيرية التي ضمّها هذا الكتاب جاءت ضمن سياق بحوث مختلفة في منهجها العلمي، فقد يكون

التفسير مذكوراً في كتاب عقائدي، أو أخلاقي، أو فقهي، أو أصولي، أو تأريخي، وبالتالي لابد من الالتفات إلى جهة البحث التي ينتمي إليها تفسير الآية الكريمة. ومن هنا تم تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: آيات العقائد.

القسم الثاني: آيات الأخلاق.

القسم الثالث: آيات الأحكام.

بالإضافة إلى بحث تمهيدي تناول فيه جملة من المسائل التي تقع في صميم علوم القرآن كحجية القراءات، ومخالفة بعض الآيات للقواعد العربية في علم النحو، وبعض قواعد التجويد، وتجزئة القرآن إلى الأجزاء المعروفة، وأغراض السور، والسجود في القرآن، وقصد الدعاء بالقرآن، والاعتبار بالقرآن وغيرها.

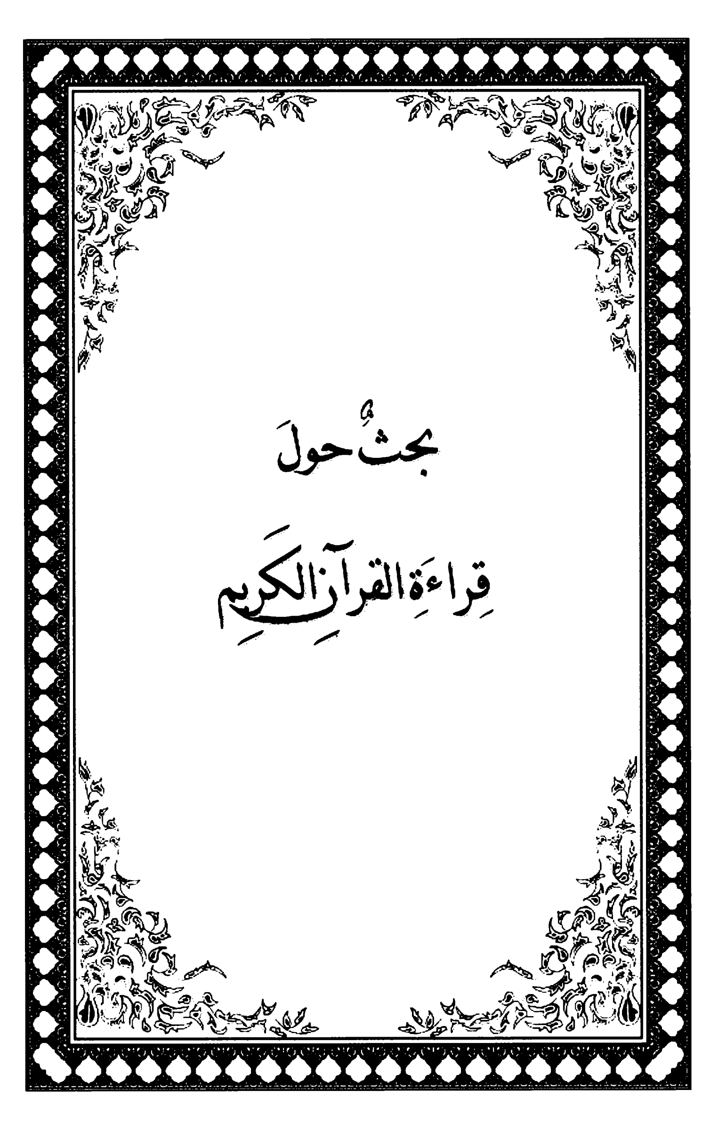
وفي الختام نسأل الباري عز وجل أن نكون قد وفقنا لأداء شيء مما علينا أن نقوم به في نشر تراث هذا المرجع الشهيد والمفسّر الفذّ الذي بذل عمره الشريف وروحه الطاهرة ودمه الغالي في سبيل إعلاء كلمة الدين وشريعة سيد المرسلين، والسلام عليه يوم ولد، ويوم استشهد مع ولديه، ويوم يبعث حياً.

اللجنة الثقافية والإعلامية

مكتب السيد الشهيد الصدر

قم المقدسة

صفر الخير ١٤٢٩ هـ



بحثٌ حولَ

قِراءَةِ القرآنِ الكريمِ

بحث حول قراءة القرآن الكريم

تعرض السيد الشهيدقدس سره لهذا البحث عند بحثه حول مسألة وجوب القراءة في الصلاة في كتاب ما وراء الفقه.

قال قدس سره:

بمناسبة وجوب قراءة فاتحة الكتاب وسورة بعدها في الصلاة، يحسن أن نتعرض لبعض التفاصيل الرئيسية لقراءة القرآن الكريم، وقد يكون لبعضها أثر فعلاً في قراءة الصلاة وخاصة إذا اختار المصلي سورة مما قد يقع الكلام عنها في هذا الفصل.

حجية القراءات

لا شك في عدم جواز قراءة القرآن بطريقة ليست حجة، لا في الصلاة ولا في غيرها، وإنما يجب أن نختار القراءة التي تتصف بالحجية دائماً، وإن تعددت القراءات، وكانت كلها تتصف بالحجية فلا إشكال في جواز قرائتها كلها أو قل: أي منها. وإن سقط بعضها عن الحجيّة سقط عن جواز قرائتها أيضاً.

فالمهم هو الفحص عن أن أي قراءة حجة. ومن هنا كان النظر في

حجيّة القراءات ضرورياً شرعاً وفقهاً.

وتقريب الاستدلال عن حجيّة القراءات يكون بأحد أساليب:

الأسلوب الأول: القول بتواتر القراءات السبع أو العشر، وإذا كانت متواترة كانت قطعية الصدور عن النبيﷺ فتكون حجة لا محالة.

إلاّ أن هذا ليس بصحيح جزماً، فإن القرآن الكريم، وإن كان متواتراً، إلاّ أن الكلام في تواتر هذه القراءات، وهي ليست كذلك، لأننا يمكن أن ننظر في إسناد هذه القراءات إلى مرحلتين على الأقل:

المرحلة الأولى: في نسبة القراءة إلى صاحبها، وهي مظنونة الصحة، ولعلها مظنونة التواتر، بغض النظر عما سوف نقوله في المرحلة الآتية.

ولكن هذا وحده لا يجعلها متواترة بالشكل الذي تكون حجة؛ لأن حجيتها متوقفة على تواترها عن النبيﷺ، لا عن أصحابها فقط، وهذا التواتر إنما يتم بعد تسليم التواتر في المرحلتين الآتيتين.

المرحلة الثانية: في النظر إلى نفس القارئ الذي تنسب إليه القراءة وطلابه الأقربين.

ومن الواضح أن الرواية، مهما كانت متواترة فهي تنتهي إلى شخص القارئ وهو واحد، فتكون من قبيل الخبر الواحد، وسيأتي فحصه.

وكذلك لو نظرنا إلى طلابهم الذين سمعوا منهم فإن السامعين لأي واحد من القراء ليس عدداً ضخماً يشكل تواتراً، بل هو عدد محدود من الطلاب، قد لا يعدو الواحد والاثنين ونحوها، فالتواتر في مرحلة الطلاب منقطع أيضاً.

وهذا معناه انقطاع التواتر بين القراء أنفسهم إلينا بالطلاب أنفسهم.

فمن باب المثل: أن عاصم الكوفي له راويان فقط بغير واسطة هما حفص وأبو بكر. ولحمزة الكوفي راويان: خلف بن هشام، وخلاد بن خالد. ولنافع راويان هما: قالون وورش. وللكسائي راويان هما: الليث بن خالد، وحفص بن عمر، وهكذا. فكيف يتم التواتر براويين؟ بل لا يتم في كل جيل بأقل من عشرة فأكثر.

مضافاً إلى المناقشة في حال بعض هؤلاء الرواة من حيث الضبط والوثاقة، بالشكل الذي نتوقعه للقرآن الكريم، إلاّ أن الدخول في هذه التفاصيل يخرج بنا عن هذا الكتاب.

الأسلوب الثاني: دعوى الإجماع على هذه القراءات من السلف إلى الخلف.

إلاّ أن هذا الإجماع مخدوش الصحة، بل هو قطعي العدم. فإنه (لم تكن القراءات السبع متميزة عن غيرهما حتى قام الإمام أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد - وكان على رأس الثلثمائة ببغداد - فجمع قراءات سبعة من مشهوري أئمة الحرمين والعراقين والشام، وهم: نافع وعبد الله بن كثير وأبو عمرو بن العلاء وعبد الله بن عامر وعاصم وحمزة وعلي الكسائي، وقد توهم بعض الناس أن القراءات السبع هي الأحرف السبعة وليس الأمر كذلك... وقد لام كثير من العلماء ابن مجاهد على اختياره عدد

السبعة لما في من الإبهام)[١].

وقال إسماعيل بن إبراهيم القَّراب: فالتمسك بقراءة سبعة من القراء دون غيرهم ليس فيه أثر ولا سنة، وإنما هو من جمع بعض المتأخرين، لم يكن جمع أكثر من السبع، فصنف كتابه وسماه كتاب السبعة، فأنتشر ذلك في العامة[٢].

وقال الإمام أبو محمد مكي: قد ذكر الناس من الأئمة في كتبهم أكثر من سبعين ممّن هو أعلى رتبة وأجل قدراً منهم فكيف يجوز أن يظن ظان أن هؤلاء السبعة المتأخرين، قراءة كل واحد منهم أحد الحروف السبعة المنصوص عليها[٣]. هذا تخلف عظيم.

وقال ابن الجزري: وأنت ترى ما في هذا القول، فإن القراءات المشهورة اليوم السبعة عشر والثلاثة عشر، بالنسبة إلى ما كان مشهوراً في الأعصار، قُلّ من كُثر ونزر من بحر، فإن من له إطلاع على ذلك يعرف علمه العلم اليقين[٤].

وذلك أن القراء الذين أخذوا عن أولئك الأئمة المتقدمين من السبعة وغيرهم كانوا مما لا يحصى وطوائف لا تستقص، والذين أخذوا عنهم

---

(١) البيان، للخوئي: ص١٤٥.

(٢) البيان، للخوئي: ص١٤٥.

(٣) المصدر السابق: ص١٧٧

(٤) المصدر السابق.

أيضاً كثر وهلم جراً. فلما كانت المادة الثالثة واتسع الخرق وقل الضبط، وكان علم الكتاب والسنة أوفر ما كان في ذلك العصر، تصدّى بعض الأئمة لضبط ما رواه من القراءات.

إذن فأقصاه وجود الشهرة لو سلمناها، وليس الإجماع.

ولو كان هناك شهرة أو إجماع، فإنه لا يكون حجة إلاّ في مورد اتفاق القراءات، وهذا لا يزيد على فكرة تواتر القرآن الكريم نفسه، أما لو اختلف القراء، إذن سيحصل التكاذب بينهم، ومع التكاذب كيف تكون الحجيّة؟ لأنه مع التكاذب يحصل التعارض بين الدليلين ويسقطان عن الحجيّة، كما هو ثابت في علم الأصول.

ولو احتملنا، أن النبيﷺ قرأ على هذه الأشكال المروية، بحيث تكون كل رواية محتملة الصدق فهنا لا مجال لتطبيق فكرة الإجماع، لأن الإجماع ليس على صحة القراءة، يعني: ليس على أن النبيﷺ قرأ كذا... بل الإجماع - إن كان- فهو على وثاقة القارئ واحترامه لا أكثر، فيعود الأمر إلى خبر الواحد الثقة الذي سنناقشه بعد قليل.

ولا يفوتنا أن نذكر أن الإجماع عند طائفة من المسلمين، لا يكون حجة عند طائفة أخرى مخالفة لهم في المذهب، ما لم يكن الاتفاق قائماً بين علماء المسلمين جميعاً، وهو غير متحقق في هذا المجال.

الأسلوب الثالث: دعوى كون هذه القراءات من قبيل خبر الواحد الثقة، ومثل هذا الخبر حجة، كما ثبت في علم الأصول.

ولو نظرنا إلى القرّاء العشر وطلابهم لوجدنا المصادر العامة قد وثقت

أغلبهم، وإن طعنت في قسم من صفات بعضهم، فيكون -لو تركنا الدقة- من خبر الواحد الثقة بهذا المقدار.

ولكن يرد عليه:

أولاً: أننا نحتاج في حجيّة القراءة إلى إسناد صحيح كامل من جيلنا إلى الصدر الإسلامي الأول: النبي ﷺ وأصحابه، بحيث يرويها ثقة عن ثقة، فإذا كان أحد الرواة في أية قراءة ضعيفاً أو غير معتمد عليه، لا تكون القراءة معتمدة أو حجة، سواء نظرنا إلى القارئ نفسه أو طلابه أو إلى سنده إلى الصدر الأول أو سندنا إليه.

ولكن من الصعب أن يتحقق ذلك في كل الطبقات وفي كل القراءات، بل يوجد في كل قراءة من يوجد فيه النقص وقد صرحت المصادر به، ومعه كيف تكون الرواية حجة، أو قل كيف تكون القراءات حجة؟

ثانياً: أننا نحتاج في التوثيق أو إلى العمل بخبر الثقة إلى الاشتراك في المذهب في الإسلام، أما إذا اختلف المذهب فلا يمكن أن تبقى الحجيّة، كما هو ظاهر، عند علماء كلا الفريقين.

ثالثاً: ما قاله السيد الأستاذ[1]: من أن القراءات لم يتّضح كونها رواية لتشملها هذه الأدلة، فلعلها اجتهادات من القرّاء، قال: ويؤيد هذا الاحتمال ما تقدم من تصريح بعض الأعلام.

---

(١) البيان، للخوئي: ص١٨٠.

أقـول: ولكن القراءات عندهم مروية، فلو اقتصرنا على هذا الوجه لم يكن بإطلاقه تاماً.

نعـم، لا يبعد أنهـم اجتهدوا في بعض الأساليب، ومعه يحصل الشك في أن هذا المورد - أي مورد قرآني - هل هو مما رووه أو مما اجتهدوا به، فيكون القول بحجيته من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فلا تشمله أدلة حجيّة خبر الواحد.

الأسـلوب الـرابع: إن هـذه القـراءات ممضـاة مـن قـبل أئمتـنا المعصومين عليهم السلام.

وقد بنى على ذلك المشهور بين علمائنا، منهم بعض أساتذتنا[١]، والسيد الأستاذ[٢] وغيرهما.

وتقـريبه: إن هذه القراءات أصبحت بالتدرج مشهورة متداولة بين المسلمين من مختلف المذاهب، الأمر الذي يقتضي النهي عنها من قبل الأئمة عليهم السلام لو كانت غير مرضية، فالسكوت عنها كاف في الحكم بحجيتها، شأن كل سيرة عقلائية ممضاة، كما هو مؤسس في علم الأصول.

ولو كان قد صدر النهي عنها لوردنا، على حين لم يردنا ذلك ولو بخبر ضعيف، بل قد ورد ما يدعم هذه القراءات ويسندها، وهو قولهم عليهم السلام: **«اقرأوا كما يقرأ الناس»**.

---

(١) البيان، للخوئي: ص٣٧٥.

(٢) أنظر: منهاج الصالحين: ص١٧٥، ط٩.

وهذا قابل للمناقشة من عدّة وجوه:

أولاً: إن هذا الإمضاء إنما يكون حجة فيما لو كانت هذه القراءات قد سرت إلى أصحاب الأئمة عليهم السلام، أعني مواليهم والمؤمنين بهم.

وأما لو كانت قاصرة على العامة فلا نتوقع النهي عنها، مرضيّة كانت أو لا، وهذا مما لم يثبت.

فإن الموالين كانوا يأخذون قراءة القرآن عن الأئمة وأصحابهم، لا عن القرّاء الآخرين، وعلى أي حال يكفي الشك في سريان تلك القراءات إلى هذا الطرف، ليبطل الاستدلال.

ثانياً: إن عدم النهي لا تجري فيه أصالة الجهة، بل يُوثق بكونه ناشئاً من التقية، بل إن قوله عليه السلام: «**اقرأوا كما يقرأ الناس**» ناشئاً منها أيضاً.

ثالثاً: بعد التنزل عن الوجهين الآخرين، لابدّ من إحراز شهرة القراءة، لكي يكون عدم النهي عنها سبباً لحجيتها، وأما إذا لم تحرز شهرتها يومئذ، سقط هذا الاستدلال، ومع احتمال ذلك يسقط الاستدلال أيضاً؛ لأنه يكون تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية.

نعم، لا يبعد - في حدود هذا الوجه - أن تكون بعض القراءات ذات شهرة بمقدار ما، كقراءة عاصم ونافع، ومن الصعب أن نثبت أن تكون القراءات السبعة مشهورة يومئذ فضلاً عن العشرة، فضلاً عن غيرهما.

ومن الطريف أن يناقش سيدنا الأستاذ في تواتر القراءات وحجيتها،

ثم يعتبرها مشهورة بحيث تكون قابلة للإمضاء كما أسلفنا[١]، فإنها لو كانت متواترة كانت مشهورة، وحيث لا تكون متواترة ففي الأرجح أنها ليست مشهورة إلاّ صدفة، بحيث يبقى إشكال الشبهة المصداقية قائماً في أغلبها.

رابعاً: يمكن أن يقال بصدور النهي عن بعض القراءات على الإجمال، ولم تكن ظروف التقية في ذلك الحين، قابلة لأكثر من ذلك، مما يجعل الأمر مشكوكاً، وداخلاً تحت التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

منها رواية عن عمرو بن جميع عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: تعلموا القرآن بعربيته وإياكم والنبز فيه - يعني الهمز -، قال الصادق عليه السلام: الهمز زيادة في القرآن إلا الهمز الأصلي، مثل قوله: ﴿أَلا يَسْجُدُوا للَّه الَّذي يُخْرِجُ الْخَبْءَ﴾**[٢]، وقوله: **﴿لَكُمْ فيهَا دفْءٌ﴾**[٣]، وقوله: **﴿فَادَّارَأْتُمْ فيهَا﴾**[٤]»[٥].

أقول: ومن الذين يعطي الهمز المنهي إلاّ هؤلاء القرّاء، إلاّ إن الرواية غير تامة السند.

وعن أبي عبد الله عليه السلام: «**اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها،**

---

(١) أنظر: منهاج الصالحين: ص ١٨٢، وما بعدها.

(٢) سورة النمل: ٢٥.

(٣) سورة النحل: ٥

(٤) سورة البقرة: ٧٢.

(٥) الوسائل: ج ٤، أبواب قراءة القرآن، باب/ ٣٠، ح ١.

وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر، فإنه سيجيء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية، لا يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم»[١].

وقد حملها الناس على أن هذه الرواية تنهي عن الغناء بالقرآن، ولكننا لو التفتنا إلى أن هذا الأمر لم يكن مشكلة قائمة يومئذ، بل وإلى العصر الحاضر لا يوجد من يحاول أن يغني بالقرآن الكريم.

وتصدى الإمام لذلك يرجّح أن يكون ضد مشكلة قائمة لا يريد الإمام عليه السلام وجودها، وليس ذلك إلاّ كثرة القراءات واللعب بألفاظ القرآن.

إذا تمّ ذلك، فينبغي أن نلتفت إلى عدّة أمور:

الأمر الأول: إن رواياتنا متظافرة وكثيرة، في أن الأئمة عليهم السلام لهم أسلوبهم في قراءة القرآن، وهو لا شك يغني عن أخذ القرآن من غيرهم، كما يغني أصحابهم أيضاً.

ولا نروي هنا ما ورد في الحث على حفظ القرآن، وتلاوته وترتيله، وتعلمه وتعليمه وغير ذلك مما هو أكثر مما يحصى، وإنما نقتصر على بعض الروايات الواردة في قراءة الأئمة عليهم السلام أنفسهم للقرآن الكريم.

فمن ذلك، ما عن علي بن محمد النوفلي، عن أبي الحسن عليه السلام قال: ذكرت الصوت عنده، فقال: **«إن علي بن الحسين كان يقرأ فربما مرّ به المار فصعق من حسن صوته»**[٢].

---

(١) الوسائل: ج ٤، أبواب قراءة القرآن، باب/٢٤، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٤، أبواب قراءة القرآن، باب/٢٤، ح ٢.

وعن معاوية معمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل لا يرى أنه صنع شيئاً في الدعاء وفي القراءة حتى يرفع صوته، فقال: «**لا بأس، إن علي بن الحسين عليه السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن، وكان يرفع صوته حتى يسمعه أهل الدار، وكان إذا قام من الليل وقرأ رفع صوته، فيمرّ به مار الطريق من الساقين وغيرهم، فيقومون فيستمعون إلى قراءته**»[1].

وعن حفص قال: ما رأيت أحداً أشد الناس خوفاً على نفسه من موسى بن جعفر عليه السلام ولا أرجى للناس منه، وكانت قراءته حزناً، فإذا قرأه فكأنه يخاطب إنساناً[2].

وعن داود بن فرقد والمعلى بن خنيس جميعاً، قالا: كنا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال: «**إن كان أبي مسعود لا يقرأ على قرائتنا فهو ضال - ثم قال- أما نحن فنقرؤه على قراءة أبي**»[3].

إلى غير ذلك من الروايات، وهي ظاهرة بوضوح في نقطتين مهمتين:

النقطة الأولى: وجود قراءة محددة لهم عليهم السلام، بحيث يستغني بها عن الأخذ عن غيرهم.

وأما احتمال أن يأخذوا هم من أحد القرّاء السبعة أو غيرهم فهذا

---

(١) المصدر السابق: باب/٢٣، ح٢.

(٢) المصدر السابق: باب/٢٢، ح٣.

(٣) المصدر السابق: باب/٧٤، ح٤.

قطعي العدم.

النقطة الثانية: إن هذه القراءات التي كانوا عليهم عليها، مسموعة معروفة، لا تفوت على أي شخص وفّقه الله سبحانه إلى سماعها.

الأمر الثاني: إن هناك من العامة من انتقد القراءات بما فيها السبع انتقاداً شديداً، ووصف القراءة بالقبح أو الخطأ أو الضعف أو اللحن أو الشذوذ[١]، وسنذكر بعض النماذج لذلك.

وهذا يدل على أنهم لا يقيمون القراءة بمقام القرآن الكريم نفسه ولا يعدلونها به، وهذا يدل على عدّة أمور:

١) إن القراءات ليست متواترة، إذ لو كانت كذلك لمثلت القرآن الكريم نفسه، ولما جاز الاعتراض عليها.

٢) إنها ليست إجماعية، بنفس التقريب.

٣) إنها ليست مشمولة لحجية خبر الواحد الثقة، إذ لو كانت كذلك لكانت حجة، فلا يجوز أيضاً الاعتراض عليها.

٤) لعلها أو بعضها، من وضع القرّاء أنفسهم واجتهادهم، كما احتمل السيد الأستاذ على ما سمعنا، وهذا يزيد في الطين بلة، من حيث إمكان انتقادها، وافتراقها عن مستوى القرآن الكريم افتراقاً شاسعاً.

ومن أمثلة ذلك: أن جماعة من القراء بما فيهم ابن مسعود وابن عباس وحمزة الزيات والحسن البصري وقتادة وآخرون قرأوا ﴿وَاتَّقُواْ اللَّهَ

---

(١) القراءات القرآنية، د. حازم سليمان الحلي: ص٤٠.

﴿الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾[١] بجر الأرحام، فرد البصريون هذه القراءة لأنها تتعارض مع القاعدة البصرية التي لا تجيز العطف على الضمير المجرور من غير إعادة حرف الجر.

فقال المبرد: هذا مما لا يجوز عندنا. ونسب إليه أنه قال: لا تحل القراءة بها.

وقال الزجاج: وأما الجر في الأرحام فخطأ في العربية لا يجوز إلاّ في اضطرار الشعر، وخطأ أيضاً في أمر الدين عظيم[٢].

ومن أمثلة ذلك أنه قرأ الجمهور: ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ﴾[٣]، بالياء، وقرأ نافع وابن عامر - وهما من السبعة- معائش.

قال الزجاج: ولا ينبغي التعويل على هذه القراءة.

وقال المازني: أصل هذه القراءة عن نافع ولم يكن يدري ما العربية.

وقال النحاس: الهمزة لحن لا يجوز.

وقال ابن الأنباري: وهي قراءة ضعيفة في القياس[٤].

ومن أمثلته: أن ابن عامر قرأ: ﴿وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾[٥]، بنصب الأولاد، ففصل بين المضاف

---

(١) سورة النساء: ١.

(٢) القراءات القرآنية، د. حازم سليمان الحلي: ص٤٦.

(٣) سورة الحجر: ٢٠.

(٤) القراءات القرآنية، د. حازم سليمان الحلي: ص ٥٠-٥١.

(٥) سورة الأنعام: ١٣٧.

والمضاف إليه بالمفعول، وهو أمر منعه البصريون[١].

قال ابن خالويه: هو قبيح في القرآن.

وقال أبو علي الفارسي: هذا قبيح الاستعمال ولو عدل عنها كان أولى.

وقال أبو عبيد: لا أحب قراءة ابن عامر لما فيها من الاستكراه.

وقال الزمخشري: وأما قراءة ابن عامر فشيء لو كان في مكان الضرورة لكان سمجاً مردوداً... فكيف به في الكلام المنثور.

والفراء رد قراءة حمزة الزيات - وهو أحد السبعة- ورمى بعض القراء بالوهم، في خفض الياء من قوله: ﴿بِمُصْرِخِيِّ﴾[٢].

وقال: ومما ادهموا فيه قوله: (وما تنزلت به الشياطون)، وهي قراءة الحسن البصري[٣].

إلى غير ذلك من الأمثلة، وهي دالة بوضوح على النتائج التي قلناها.

الأمر الثالث: بعد كل هذه النتائج فكيف لفقهائنا أن يفتوا بجواز القراءة طبقاً لإحدى هذه القراءات، كما سبق أن ذكرنا؟

وجوابه: أن أغلب ألفاظ القرآن الكريم محفوظة ومجمع على قراءتها على شكل واحد، أعني بالحروف والحركات الأساسية، بغض النظر

---

(١) القراءات القرآنية، د. حازم سليمان الحلي: ٥٢-٥٣.

(٢) سورة إبراهيم: ٢٢.

(٣) القراءات القرآنية، د. حازم سليمان الحلي: ٦٧.

عن قواعد التجويد كالغنة والمد والقلقلة وما إليها، هذه الأمور التي لا تغيّر الكلمة عرفاً، وليس لها أهمية فقهية من الناحية العلمية، فمهما اختلف القراء في هذه التفاصيل فهم مجمعون على شكل الكلمة الأصلي.

ولكن يبقى هناك بعض الأمور التي وقعت محل الاختلاف، فإن كان الاختلاف بين موثوق وضعيف أو مشهور وشاذ وجب الأخذ بالموثوق والمشهور، ولا يكون ما يقابله حجة، وإن كان كلا الشكلين مشهوراً، بمعنى انقسام القراء إلى قسمين متساويين تقريباً في طريقة القراءة، كما في قوله تعالى: ﴿يَطْهُرْنَ﴾[1] بالتشديد وبدونه، أو قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾[2] بالفتح والكسر، فهذا مما لا يستطيع فقهاؤنا تعيينه.

فهم يفتون بجواز القراءة على كلا الشكلين، ولكنهم عند الاستدلال بالآيات الكريمة على الأحكام الدالة عليها، يتكلمون على كلا الوجهين، كاحتمالين، ولا يستطيعون تعيين أحدهما؛ لأنه ليس لأحدهم طريق مسند وحجة إلى إحدى القراءتين.

القواعد العربية

يوجد في بعض آيات الكتاب المجيد ما ظاهره مخالفة القواعد العربية، الأمر الذي يحسن أن نعرضه ونحاول الجواب عنه.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالصَّابِؤُونَ

(١) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٢) سورة المائدة: ٦.

﴿وَالنَّصَارَى...﴾ الآية[١].

من حيث أن (الصابئون) معطوف على أسم (إن) المنصوب فينبغي أن يكون منصوباً، كما أصبح منصوباً في الآية الأخرى المماثلة الواردة في سورة البقرة[٢].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَّكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[٣].

فإن الظاهر أن (المقيمون) معطوف على (الراسخون) فينبغي أن يكون مرفوعاً، كما رفع ما بعده (المؤتون) و (المؤمنون).

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾[٤].

فإن ظاهره أن (هذان) أسم (إن) فينبغي أن يكون على النصب.

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ﴾[٥].

فإن المشهور قراءة الهاء في (عليهُ) بالضم، فما الوجه في ذلك؟

ولكل من هذه الآيات الكريمة وجوه من المحامل المطابقة للقواعد

---

(١) سورة المائدة: ٦٩.

(٢) سورة البقرة: ٦.

(٣) سورة النساء: ١٦٢.

(٤) سورة طه: ٦٣.

(٥) سورة الفتح: ١٠.

العربية، على ما سوف نقول... ولكن لو فرضنا أن فيها مخالفة للقواعد العربية، انفتحت أمامنا أوجه جديدة للجواب.

الوجه الأول: أن كل ذلك من خطأ الكتّاب الأوائل للقرآن الكريم، ثم أصبح الخطأ مشهوراً بين الناس كأنه صحيح.

ويدعم هذا الاحتمال رواية عن عروة عن عائشة، قال: سألتها عن قوله: ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ﴾، وعن قوله: ﴿وَالصَّابِئِين﴾، وعن قوله: ﴿إِنْ هَـٰذَانِ﴾ فقالت: يا ابن أختي هذا عمل الكتّاب اخطأوا في الكتاب (يعني الكتابة).

وما روي عن بعضهم: أن في كتاب الله أشياء ستصلحها العرب بألسنتها.

الوجه الثاني: أنه اختلاف في القراءات، وقد عرفنا أن في القراءات أوجه كثيرة من الوهم والاجتهادات.

لكن الرواية التي سمعناها في الوجه الأول، تدل على وجود هذا الشكل من القراءة من الصدر الأول في الإسلام، فليس ناتجاً من اختلاف القراء المتأخرين بما فيهم السبعة، إلاّ أنه اختلاف بين القراء المتقدمين كابن مسعود وغيره، ويؤيد ذلك أنهم قالوا: وفي مصحف ابن مسعود: والمقيمون الصلاة.

الوجه الثالث: إن هذا الأسلوب القرآني من البيان إنما هو لبيان الإعجاز، بشكل لا يشبهه أي أسلوب آخر.

إذ يقال: أنه بالرغم من وجود مخالفة القواعد العربية - على افتراض

وجوده كما نحن عليه مؤقتاً- فإن إعجاز القرآن وتحديه للأجيال ثابت وصحيح وحجة، إذن فهو من الإعجاز بحيث لا يخل به ذلك، ولا يمكن أن ينسب إلى الغلط.

وأول دليل على ذلك، هو أن فصحاء الجاهلية خضعوا لإعجاز القرآن وعظمته، مع أنهم لو استطاعوا أن يطعنوا فيه من أي جهة لطعنوا، وكان ذلك أوضح في مضادة الإسلام وأهله.

الوجه الرابع: إن القرآن الكريم يحتوي على كل شيء ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[١]، بما فيه مخالفة القواعد العربية، فلو كانت هذه المخالفة غير موجودة لكان الكتاب غير مستوعب لكل شيء.

الوجه الخامس: أو المولى المطاع هو الله سبحانه وتعالى ورسوله، وليس هو النحاة، مهما شعروا بوجوب طاعتهم، وهددوا وتوعدوا ووضعوا كرسيهم عالياً، كما يقولون.

وعليه، فإذا أمر النحاة بشيء فليس من اللازم إطاعتهم، بل إذا اقتضت المصلحة عصيانهم كان تطبيق تلك المصلحة أولى من طاعتهم، وأما الوجه في هذه المصلحة فيُعرف من الوجوه الأخرى التي ذكرناها أو غيرها.

ويؤيد ذلك، أن قواعد النحو لم تكن موجودة على الإطلاق في زمن نزول القرآن الكريم، فضلاً عن أن يشعر الناس بأهميتها واحترامها، كما أصبحت عليه الأجيال المتأخرة، جرّاء التركيز الشديد على القواعد العربية،

---

(١) سورة الأنعام: ٣٨.

وإنما كان العرب إلى ذلك الحين يتكلمون على السجية، بما ورد على لسانهم من حديث، ومن هنا تشعبت اللغات، ورويت هناك كثيراً من مخالفة القواعد النحوية على ألسنتهم، حاول النحاة بعد ذلك توجيهها مهما أمكن أو جعلها استثناء من القاعدة، وزعموا أن النص العربي لا يخطئ.

الوجه السادس: أنه من المتسالم عليه أن كلام القرآن الكريم حجة أكثر من أي شيء مما ورد من النصوص العربية، والنحاة لابدّ يذعنون بأن القرآن الكريم أقوى وأعلى من آرائهم وقواعدهم، بل أقوى وأعلى من كلام العرب أنفسهم، فلو خالف القواعد القطعية، كان هو المتقدم والمفصح وكان غيره هو المخطئ، فضلاً عما إذا كان كلامه قابلاً للتوجيه.

وهذا قد ينتج أن لنا أن نخالف القواعد العربية ونتبع قواعد القرآن الكريم، لو صح التعبير في حدود ما دلنا عليه من أسلوب في الكلام العربي.

الوجه السابع: أن جميع الآيات السابقة، قابلة للحمل على ما يطابق القواعد العربية المسلمة، وليس فيها ما هو قطعي المخالفة، وهذا ما حاوله المفكرون من النحاة والمفسرون على مدى الأجيال.

وهذا التوجيه منهم ينشأ من عدّة أسباب أهمها:

أولاً: تركيز قواعدهم التي قالوها، إذ لو كان القرآن الكريم مخالفاً لتلك القواعد، لكان ذلك دليلاً واضحاً على عدم شموليتها، وهو مالا يريدونه لأنفسهم.

ثانياً: احترام القرآن الكريم ورفعه عن أي شيء يتصورونه من النقص، حيث أن المفهوم عندهم أن مخالفة القواعد نقص واضح، وهو مما

يربأ عنه القرآن الكريم.

إلاّ أننا عرفنا، وخاصة في الوجه الثالث والرابع السابق، أن هذا الأسلوب ليس نقصاً بل هو كمال، بل هو من أدلة الكمال نفسه.

بقي علينا أن نعرف وجه المحامل لتلك الآيات الكريمة على القواعد العربية.

أولاً: (الصابئون) معطوف على محل اسم (إن) محلاً، وإن كان مرفوعاً لفظاً للتأكيد.

ثانياً: (المقيمين) معطوف على محل (الراسخون) محلاً، ولكنه منصوب لفظاً على المدح.

ثالثاً: (إن هذان) سقطت عن العمل بالسكون، فلو أرجعناها إلى أصلها أعملناها (إن هذين لساحرين) كما عليه بعض القراءات.

رابعاً: إن الضم في (عليه الله) لأجل تضخيم لفظ الجلالة، إذ لو جاء مكسوراً كان لفظ الجلالة مخففاً.

والتضخيم هنا ذو مصلحة لأجل إبراز أهمية المعنى الذي تتحدث الآية الكريمة عنه.

قواعد التجويد

لا إشكال من الناحية الفقهية، من كفاية قراءة القرآن الكريم في الصلاة أو غيرها، بشكل مطابق للفصاحة في الجملة، وللقواعد النحوية، من ناحية أخرى.

بل أفتى المشهور أن الخطأ النحوي إذا لم يغيّر المعنى كان مجزياً، ولا يجب إعادته، وإن كان أحوط استحباباً، لكن ينبغي أن يكون الفرد غير متعمد، كما هو معنى الخطأ.

وإما أن يتوخّى الفرد أعلى أشكال الفصاحة في قراءته، فلم يفت أحد بوجوبه، ونقصد بهذا الشكل تطبيق قواعد التجويد، التي تجعل القراءة أفصح وألطف.

ولكن الإنصاف أن تطبيقات قواعد التجويد قابلة للمبالغة أحياناً، فيتورط الإنسان في السماجة في قراءته بدلاً أن ينال الجمال والكمال.

بل وجد من الفقهاء، من يستشكل في أساليب القلب والإبدال ونحوها المقترحة في علم التجويد، بل يجب أن تبقى الحروف على طبعها في النطق لتكون فصيحة.

ويؤيد ذلك، أننا نستطيع التأكيد أن القرآن لم ينزل على طريقة التجويد، بل نزل على اللفظ الاعتيادي، فإن أراد الفرد أن يقرأ القرآن على ما انزل، فيجب أن يقرأه بلفظه الاعتيادي.

فالقلب والإبدال المقترح في علم الصرف والحركات المفترضة في علم النحو ضرورية للفصاحة ونعلم بنزول القرآن بها. وأما القلب والإبدال المقترح في علم التجويد فالأمر فيه مختلف تماماً.

بل الأمر عند فقهائنا أكثر من ذلك كما سنرى حيث يعتبر من واضحات وأوليات علم التجويد: المنع من الوقف مع الحركة ومن الدرج بالسكون. فإن سكّن الفرد الحرف الأخير وجب عليه الوقف، وإن حركه

وجب عليه الدرج.

ولا أعهد أحداً من الفقهاء من أفتى بوجوب ذلك بصراحة لوضوح عدم الدليل من الكتاب والسنة عليه، فهم بين محتاط وجوباً ومحتاط استحباباً، كما عليه أعني الاستحباب بعض أساتذتنا والسيد الأستاذ.

ولا يخفى أن الدليل معهم، فإن السرعة في قراءة القرآن الكريم مفروضة ومنتشرة، كما أن سائر الطبقات ومختلف الثقافات بل حتى مختلف اللغات من يقرأ القرآن الكريم، وهذا أمر يشكّل سيرة قطعية قائمة منذ زمان المعصومين عليهم السلام إلى العصر الحاضر، الأمر الذي يبرهن على أن كل التسامحات التي تحدث مع سرعة القراءة أو عدم إتقانها النسبي، مما لا يخل بالمعنى أو بأقل درجات الفصاحة، أو لم يكن عمدياً، فهو مسموح به شرعاً.

وبدلاً من أن نتوقع النهي عن هذه السيرة فأننا نرى العشرات من الروايات الدالة على الإكثار من قراءة القرآن وتكراره، الأمر الذي يشكل إمضاء لتلك السيرة لا نهياً عنها.

ومن الواضح، أن أكثر قواعد التجويد عدداً بل أكثرها وضوحاً مما لا يلتزم به الناس في القراءة البطيئة فضلاً عن السريعة، الأمر الذي يجعل الاحتياط الوجوبي بالنسبة إليها أمراً متعذراً، فضلاً عن الفتوى بالوجوب.

وأما الوجه في الاحتياط الاستحبابي، فليس إلاّ توخي عدم مضادة قول من يرى الاحتياط الوجوبي.

وقد يقال: أن هناك من الأدلة ما يكفي للفتوى بالاستحباب باتباع

قواعد التجويد، وليس الاحتياط الاستحبابي فقط.

منها: قوله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾[١].

ورواية عبد الله بن سليمان قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عز وجل: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾. قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: **«بينه تبييناً ولا تهذّه هذّ الشعر ولا تنثره نثر الرمل، ولكن اقرعوا به قلوبكم القاسية، ولا يكن همّ أحدكم آخر السورة»**[٢].

وعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾. قال: **«هو أن تتمكّث فيه وتحسّن به صوتك»**[٣].

وعن علي بن محمد النوفلي عن أبي الحسن عليه السلام قال: ذكرت الصوت عنده. فقال: **«أن علي بن الحسين عليه السلام كان يقرأ فربما مرّ به المار فصعق من حسن صوته»**[٤]. الحديث.

إلاّ أن غاية ما تدل عليه هذه الروايات هو استحباب البطء في القراءة وتحسين الصوت فيه، وهذا لا يقتضي اتباع قواعد علم التجويد، بل يتم مع اتباع القواعد النحوية والصرفية فقط، فلعل قراءة التجويد تبقى من دون دليل حتى على الاستحباب.

---

(١) سورة المزمل: ٥.

(٢) الوسائل: أبواب قراءة القرآن، باب/ ٢١، ح١.

(٣) الوسائل: أبواب قراءة القرآن، باب/٢١، ح٤.

(٤) المصدر السابق: باب/٢٤، ح٢.

نعم، لو قلنا بان التجويد عرفاً مندرج في معنى تحسين الصوت وتحسين طريقة القراءة، كما لا يبعد، في كثير من قواعده، أمكن القول باستحبابه.

إلاّ أننا قلنا أن المبالغة فيه تؤدي إلى السماجة أحياناً كما سنسمع.

قال بعضهم: وقد يبالغ بعض القراء في التفخيم والترقيق بحيث يفقد الحرف وجوده عند الترقيق، أو يتحول إلى حالة الحصرمة عند التفخيم، وإنما يراعى دائماً التوسط دون التكلف أو التعسف[1].

وقال في مورد آخر: وهناك من يكسر الحرف الساكن سكون بناء كي يتمكن من النطق بالحرف الأخير، وهو ساكن في حالة الإظهار مثل: بكِرْ. بَعِضْ. علِمْ. ولا يجوز وقوعه في القرآن[2].

وقال في مورد آخر: ولا تفخّم اللام إلاّ في كلمة واحدة هي لفظ الجلالة، وهذا عند حفص وبقية القراء عدا ورش فانه يفخِّم اللام في لفظ الجلالة وفي غير لفظ الجلالة عندما يأتي قبلها حرف إطباق... نحو (ظلوا. من اظلم. الصلاة. مصلى. الطلاق. طلقتم)[3].

أقول: ولاشك في سماجة تضخيم اللام في هذه الموارد وعدم عرفيتها.

---

(١) نظرات في علم التجويد، إدريس الكلاك: ص١٠٩.

(٢) المصدر السابق: ص١١١.

(٣) نظرات في علم التجويد، إدريس الكلاك: ص١٠٤.

وقال في مورد آخر: ومن الإقلابات الشائعة على ألسنة العامة إقلابهم الدال على جيم في قراءة: لقد جاءكم... وإقلاب الدال إلى ذال في قوله: ولقد ذرأنا... والدال إلى شين مثل: قد شغفها[١].

وقال في مورد آخر: والأولى النطق بالحرف على غير هيئة التشديد الذي أسموه بالانفجار الصوتي أو النبرة القوية الذي يؤدي إلى خلخلة في الصوت وبشاعة في النطق، مما تنزه عنه اللغة العربية ذات الجرس اللفظي المتزن[٢].

قال: ومن الخطأ كذلك ما يقع فيه بعض القراء المصريين من كسر حروف القلقلة بدل تسكينها، مثل قولهم: سُبِحان بدل سُبْحان. وقد كان بدل قدْ كان[٣].

أقول: إلى غير ذلك من موارد السماجة التي تأتي بها المبالغة في تطبيق قواعد التجويد، فلعل الفتوى بكراهتها أولى، ولكن في الحدود الاعتيادية من هذه القواعد، مع المطابقة للذوق السليم، يمكن أن يقال: بأنه تحسين مندرج في كبرى الاستحباب ولكن الفتوى بوجوبه، مما لا وجه له.

وهذا يكفي في مناقشة علم التجويد فقهياً، بدون حاجة إلى الدخول في تفاصيل قواعده.

---

(١) المصدر السابق: ص١٠١.

(٢) المصدر السابق: ص٩٢.

(٣) المصدر السابق: ص٩٢.

تجزئة القرآن الكريم

للقرآن الكريم أسلوبان من التجزئة كل منهما ينقسم إلى أجزاء أصغر:

الأسلوب الأول: تجزئته إلى السور، وتجزئة السورة إلى الآيات. وهذه التجزئة منصوص عليها في القرآن الكريم نفسه، أما تسمية السورة سورة، ففي أكثر من موضع قال تعالى: ﴿**سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا**﴾[١]، وقال سبحانه: ﴿**فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ**﴾[٢]. وأما الآيات فمكررة في القرآن الكريم كثيراً، إلاّ أن بعضها يكون الأظهر منها إرادة الآيات اللفظية القرآنية لا الآيات الكونية وهي محل الشاهد الآن كقوله تعالى: ﴿**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَو نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَو مِثْلِهَا**﴾[٣].

إذن، فهذا المقدار من التجزئة ثابت وصحيح، إلاّ أن الخلاف في بعض مصاديقه، فمثلًا: اختلفوا في أن سورة الفيل وسورة ألم نشرح سورة واحدة أو اثنان. وقال الذين يدعون الوحده: أن وجود البسملة بينهما لا يضر بوحدتهما لأنها قد تقع في وسط السورة كما ورد في سورة النمل.

وجواب ذلك إجمالاً: أن ما وقع في سورة النمل مندرج في ضمن الكلام وليس آية مستقلة إذ قال تعالى: ﴿**إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ**

---

(١) سورة النور: ١.

(٢) سورة يونس: ٣٨.

(٣) سورة البقرة: ١٠٦.

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾[1] وأما حين ترد البسملة آية مستقلة، فهي دليل تعدد السورة. فإن الوارد مؤكدا على أن الصحابة لم يكونوا يعرفون نهاية سورة وابتداء أخرى إلاّ بنزول البسملة.

وهذا كما يدل على أن هاتين السورتين متعددتين، فانه يدل على أن البسملة جزء من السورة التي تأتي هي في افتتاحها، وأن البسملة جزء من كل سور القرآن الكريم وتمام الكلام في محله.

وكذلك اختلافهم في سورتي الفيل وقريش، وهناك من الأدلة الفقهية ما يساق على وحدة هاتين السورتين، وتلك السورتين غير ما سبق وليس هنا محله، غير انه من المؤكد أن قراءتهما في ركعة واحدة خلاف الاحتياط؛ لاحتمال الجمع بين السورتين المنهي عنه، كما أن قراءة واحدة منها مخالف للاحتياط؛ لاحتمال الاقتصار على بعض السورة، فترك هذه السور الأربعة في الصلاة واجب احتياطاً.

وأما بالنسبة إلى أسماء السور فلا نعلم من الذي وضعها وكيف تم الاتفاق عليها، وبعضه وإن كان جيداً في المعنى كسورة الحمد والتوحيد، إلاّ أن بعضه ليس كذلك كذكر الحيوانات: البقرة والفيل، أو ذكر الكافرين والمنافقين، أو باسم غير موجود لفظه في السورة كالأنبياء والممتحنة وغيرهما، إلاّ أنه لا سبيل اليوم إلى إحداث بعض التغيير.

والأولى الجري على ما فعله السيد الشريف الرضي في كتابه:

---

(١) سورة النمل: ٣٠.

(مجازات القرآن) حيث يعنون هكذا: السورة التي تذكر فيها البقرة والسورة التي تذكر فيها النساء والسورة التي تذكر فيها الأنعام، وهكذا في كل السور. وهي التفاتة بارعة.

وما يمكن أن يستدل به على حجية أسماء السور بعض الأدلة نذكر أهمها:

الدليل الأول: السيرة الصاعدة إلى زمان المعصومين عليهم السلام بل لعلها صاعدة إلى زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم.من التسالم على تسمية السور بهذه الأسماء.

وهذا صحيح في الجملة، إلاّ أنه يجب أن نحرز شمول السيرة لكل السور بهذه الأسماء نفسها، مع العلم أن هذا العموم مشكوك التحقق في زمن المعصومين فضلاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا أدل على ذلك من الاختلاف في أسماء بعض السور كالمؤمن وغافر، وكالإسراء وبني إسرائيل.

على أن المظنون جداً أن سكوت الأئمة عليهم السلام عن هذه التسميات أو عن كثير منها على الأقل، لا تجري فيها أصالة الجهة كما يعبرون في علم الأصول، باعتبار اشتهارها بين طبقات كثيرة من المذاهب الإسلامية المتعددة.

الدليل الثاني: وجود الروايات عن الأئمة المعصومين عليهم السلام في تسمية هذه السور، وهي كثيرة مروية في عدة موارد منها: ثواب من قرأ هذه السور أو تلك وهو حقل من حقول المعرفة على أي حال.

وجواب ذلك من وجوه:

أولاً: عدم جريان أصالة الجهة كما أشرنا.

ثانياً: مجارات الناس والحديث معهم بألسنتهم وعلى قدر عقولهم.

ثالـثاً: أن بعض الأسماء تختلف في الروايات عما هي موجودة عليه الآن، مما لا مجال للدخول في تفاصيله.

رابعاً: أن كثيراً من هذه الروايات بل الأعم الأغلب منها غير تام سنداً، فلو كان ناطقاً ببعض الأحكام لم يحكم الفقهاء على طبقه.

وإذا لم يتم هذان الدليلان، لا يبقى لدينا غير جواز تسمية السور بمعنى الإشارة إلى واقعها، طبقاً لما يعرفه المجتمع لا أكثر.

الأسلوب الثاني: من تجزئة القرآن الكريم، تجزئته إلى ثلاثين جزء وكل جزء إلى أربعة أحزاب، فيكون المجموع مئة وعشرون حزباً.

والتجزئة إلى الأجزاء الثلاثين متسالمة فعلاً، إلاّ أن هناك بعض المصاحف من يقسم الجزء إلى حزبين والحزب إلى النصف والربع، فلا تكون هذه التجزئة الأخرى متسالمة.

وعلى أي حال، فالأسلوب الثاني، يفقد كلا الدليلين السابقين لأننا لا نعلم تاريخ خذه التجزئة ولا من الذي عملها، ولم يرد عنها ذكر في الروايات.

ومن المؤكد أن التابعين ومن بعدهم كانوا يتحرجون من أن يضيفوا لنص القرآن الكريم أي شيء زائد أو غريب، وهذا شامل لأمثال هذه التجزئات، فمن المؤكد أنها جاءت متأخرة، ولا نعلم تاريخها، وعدم ورود ذكرها في الروايات يؤكد تأخرها الكثير وأنها لم تكن موجودة في عصر المعصومين عليهم السلام، أو لم تكن مشهورة أو مهمة في نظر الناس، بحيث لابد من التركيز عليها.

ولو ورد أحياناً ذكر لأجزاء القرآن في الروايات[١]، فيجب أن يحمل على المعنى اللغوي، وليس على هذه الطريقة المتبعة.

ولئن قلنا في أسماء السور بعدم جريان أصالة الجهة فهنا أولى، كما هو واضح لمن يفكر.

أغراض السور

هناك غرض عام لنزول القرآن الكريم جملة وتفصيلاً وقد نطق القرآن في عدد من آياته.

كقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[٢]، وقوله جل وعلا: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾[٤].

وقوله سبحانه: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[٥]، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة.

---

(١) ورد في صفة المتقين أنهم (تالين لأجزاء القرآن)، أنظر: نهج البلاغة: ج١، ص١٦١.

(٢) سورة الشعراء: ١٩٣-١٩٥.

(٣) سورة الفرقان: ١.

(٤) سورة النحل: ٨٩.

(٥) سورة النحل: ١٠٢.

وهي تبين عدة أغراض وأهداف شاملة وليس غرضاً واحداً: كالرحمة والهداية والتثبيت والبشرى وتبيان كل شيء والإنذار. ولا حاجة الآن إلى شرح معانيها أكثر مما هي واضحة.

وإنما محل الشاهد الآن هو التساؤل عما إذا كان لكل سورة غرضها الخاص بها. كجزء من الغرض العام للقرآن أو كتطبيق من تطبيقاته كما هي جزء منه أم لا؟

وهذا الغرض واضح في بعض السور بلا شك، فيحسن أن نذكر بعضاً منها، والله أعلم بما ينزل:

سورة التوحيد: نفهم منها أن الغرض ذكر الصفات الرئيسية لرب العالمين جل جلاله، وأهمها التوحيد.

سورة الحمد: نفهم منها إجلال الله سبحانه والخضوع له فإنها تبدأ بتمجيده ثم تعرّج على الدعاء بالهداية إلى الصراط المستقيم.

سورة الكافرون: نفهم منها المباينة بين عقيدة الحق وعقيدة الباطل.

سورة الواقعة: نفهم منها تقسيم الناس إلى ثلاث أقسام، بشكل لا يمكن فيه الزيادة والنقصان، مهما اختلف أصحاب الأقسام في درجاتهم أو دركاتهم وهم: المقربون وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال وهم أصحاب المشئمة أيضاً.

سورة يوسف: نفهم منها التعرض إلى جملة من الحوادث التي وقعت لهذا النبي الجليل عليه السلام، لغرض الاعتبار بها والاستلهام منها.

سورة القصص: نفهم منها التعرض إلى نبوة النبي موسى بن

عمران عليه السلام، لغرض الاعتبار بها أيضاً، مع زيادات على حوادثها ترتبط بأشكال اخذ الاعتبار منها، وليست أجنبية بالمرة عنها، ولذا ذكر قارون في آخرها الذي ﴿كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ﴾(١).

ونفهم من المعوذتين الاستعاذة من الشرور، بالطريقة المذكورة فيها. وهكذا: سورة الفيل وسورة الإيلاف وسورة القارعة وسورة المنافقين وبعض السور الأخرى.

ويغلب إمكان فهم الغرض العام من السورة على السور القصار، فإنه أسهل من السور الطوال.

وتبقى كثيراً من السور الطوال وغيرها لا نفهم منها غرضاً محدداً. وهذا محمول على أحد وجهين:

الوجه الاول: انه لا ضرورة للقول بأن كل سورة تتكفل غرضاً محددا أو غرضين مثلاً، ولا دليل على ذلك. وإنما السورة تعتبر حديثاً عاماً يطرق أغراضاً متعددة جداً، تدخل تحت الغرض العام للهداية القرآنية.

١) أن بعض الآيات - وليس السور - تطرق معاني مختلفة غير متفقة. كقوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ﴾(٢). فإذا كان ذلك في الآية الواحدة، فوجوده في السورة من باب الأولى.

٢) أنه ورد: أن النبي صلى الله عليه وآله حين كانت تنزل بعض الآيات كان يقول

---

(١) سورة القصص: ٧٦.

(٢) سورة المائدة: ١.

ما مضمونه: ألحقوها بمكان كذا في القرآن، فلم يكن هو ﷺ يضمن لها الترتيب بحسب النزول، وإنما كان هو ﷺ مخولاً أن ينظم السور برأيه.

وإذا كان النزول ذا غرض معين، فقد نفهم أن الترتيب الجديد يخرجها عن ذلك الغرض، أو قل: أنه يدل على عدم وجوده فتأمل.

وعلى أي حال يكفي عدم الدليل على وجود الغرض للسور بمفردها.

الوجه الثاني: أنه بالرغم من الوجه الاول، فأننا نحتمل[1] وجود الغرض للسور، ولو بترتيب النبي ﷺ لها، لكننا لا نستطيع أن نفهمه لأنه ليس بمستوى عقلنا وتفكيرنا، بل هو من معاني القرآن المعمقة التي لا يلتفت إليها إلاّ الراسخون في العلم، ومعه فمحاولة ذلك، لابد أن تبوء بالفشل.

ومن المؤسف انه لا توجد روايات واردة عن المعصومين عليهم السلام تحدد ذلك، لكي نأخذ بها أو نستعين بها على كشف هذا المعنى الغامض. وعدم وجود الروايات، وان كان يرجح عدم وجود الغرض المشترك، إذ لو كان موجودا لصرح به ولو في بعض السور[2]، لكن يمكن أن يكون عدم وروده من باب دقته فوق أذهان العامة، مما اقتضت المصلحة كتمانه.

السجود في القرآن الكريم

من المعروف بل من ضروريات الدين وإجماع المسلمين، أن في القرآن الكريم مواضع يكون السجود فيها عند القراءة أو الاستماع مطلوباً

---

(١) لأننا قلنا أنه لا دليل عليه، ولم نقل أن الدليل قائم على خلافه.

(٢) نعم، ورد ذلك عن سورتي التوحيد والوقعة فقط، حسب علمي.

وراجحاً، بعضه على نحو الوجوب وبعضه على وجه الاستحباب.

والمتسالم عليه بين فقهائنا، هو وجوبه في أربعة مواضع: في حم فصلت وحم السجدة والنجم واقرأ. والباقي سجودات مستحبة في أحد عشر موضعاً:

١) الأعراف، عند قوله: ﴿وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾[1].

٢) الرعد، عند قوله: ﴿وَظِلالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ﴾[2].

٣) النحل، عند قوله: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[3].

٤) الإسراء، عند قوله: ﴿وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾[4].

٥) مريم، عند قوله: ﴿خَرُّوا سُجَّداً وَبُكِيًّا﴾[5].

٦) إبراهيم، عند قوله: ﴿وَيَفْعَلُ اللّهُ مَا يَشَاء﴾[6].

٧) الحج أيضاً، عند قوله: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾[7].

٨) الفرقان، عند قوله: ﴿وَزَادَهُمْ نُفُوراً﴾[8].

---

(١) الآية: ٢٠٦.

(٢) الآية: ١٥

(٣) الآية: ٥٠.

(٤) الآية: ١٠٩.

(٥) الآية: ١٨.

(٦) الآية: ٢٧.

(٧) الآية: ٧٧.

(٨) الآية: ٦٠.

٩) النمل، عند قوله: ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾[١].

١٠) ص، عند قوله: ﴿وخر راكعاً وأناب﴾[٢].

١١) الانشقاق، عند قوله: ﴿لا يَسْجُدُونَ﴾[٣].

وقولنا (عند قوله) تقريبي، وإلاّ فلقارئ القرآن الكريم أن يتم الآية فقط. وله أن يتم المقطع القرآني المتصل بمعنى واحد. وله - في المستحبات - أن يؤجل سجدته إلى انتهائه من التلاوة ولكن هذا التأجيل في السجدات الواجبة مخالف للاحتياط جداً.

بقيت الإشارة إلى بعض الأمور:

الأمر الأول: أفتى قسم من الفقهاء منهم متقدمون ومتأخرون باستحباب السجود عند كل لفظ للسجود في القرآن وقد وردت في ذلك بعض الروايات.

منها صحيح محمد بن مسلم كان علي بن الحسين عليه السلام يعجبه أن يسجد في كل سورة فيها سجدة[٤].

ولابدّ أن يراد في هذه الرواية ونحوها من السجود، السجود لله عزّ وجلّ، فإن ما ورد في القرآن من مادة السجود أو لفظه مختلف من هذه

---

(١) الآية: ٢٦.

(٢) الآية: ٢٤.

(٣) الآية: ٢١.

(٤) الوسائل: ج ٤، أبواب قراءة القرآن، باب/٤٤، ح ٢.

الناحية، فإن أكثره وإن كان مرتبطا به سبحانه. إلاّ أن بعضها مرتبط بغيره. كقوله: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾(١). وقوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ﴾(٢). وقوله تعالى: ﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾(٣). وقوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُ سُجَّداً﴾(٤).

وعلى أي حال، فمضمون هذه الفتوى صحيح فقهياً، إما بنحو الفتوى وإما بنحو الاحتياط الاستحبابي على الأقل.

الأمر الثاني: ظاهر عدد غير قليل من آيات القرآن الكريم، أن السجود راجع لسماع أي آية من آيات القرآن، بل مع وجود العتب والتعنيف الشديدين على تركه، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لاَ يَسْجُدُونَ﴾(٥)، ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ﴾(٦)، ﴿فَبَشِّرْهُم

(١) سورة يوسف: ٤.

(٢) سورة الحجر: ٢٩.

(٣) سورة النمل: ٢٤.

(٤) سورة يوسف: ١٠٠.

(٥) سورة الانشقاق: ٢١.

(٦) سورة الانشقاق: ٢٣.

بعَـذَاب أَلِـيمٍ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿يَـتْلُونَ آيَـات اللّــه آنَـاء اللَّيْل وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾[٢]... إذاً فهمنا أن السجود للآيات نفسها.

وكذلك قوله: ﴿إِنَّ الَّـذِينَ أُوتُـواْ الْعِلْمَ من قَبْله إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِـرُّونَ للأَذْقَـان سُـجَّداً﴾[٣]، وقوله: ﴿وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَـيْهِمْ آيَـاتُ الرَّحْمَن خَرُّوا سُجَّداً وَبُكِيّاً * فَخَلَفَ من بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَات فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيّاً﴾[٤]. وغيرها.

وعلى أي حال فالأمر لا يعدو الاستحباب للإجماع على عدم وجوبه، ولكن الفتوى بالاستحباب طبقاً لظاهر هذه الآيات أمر غير بعيد.

الأمـر الثالث: العمدة فقهيّاً في مشروعية السجود وجوباً أو استحباباً، إنما هو المرور على مادة السجود أو لفظه، بغض النظر عما قلناه في الأمر الثاني.

فلو قرأ قسماً من الآية المحتوية على السجود، من أولها أو من آخرها ولم يمر على مادة السجود، فليس هناك سجود فقهيّاً، وإن كانت اللفظة مجاورة له، كقوله تعالى: ﴿كَلَا لا تُطِعْهُ﴾[٥].

---

(١) سورة الانشقاق: ٢٤.

(٢) سورة آل عمران: ١١٣.

(٣) سورة الإسراء: ١٠٧.

(٤) سورة مريم: ٥٨-٥٩.

(٥) سورة العلق: ١٩.

وقد أفتى بعض أساتذتنا[١] بعدم وجوب الذكر في سجود التلاوة أخذاً بالأصل الخالي من الحاكم أو الوارد لان الروايات الآمرة بالذكر فيه غير تامة سنداً في رأيه، فيبقى الأمر على الاستحباب من باب التسامح في أدلة السنن. إلاّ أن الظاهر إن بعضها معتبر، فالأحوط وجوب الذكر، ودليله موكول إلى الفقه.

بقي أن نعرف أن ما هو الضروري في هذا السجود هو حصول مسمى السجود، بالشكل المرتكز في الذهن متشرعياً، يعني أن يكون له جهة تشابه مع سجود الصلاة في الجملة، ولا يفرق عنه تفريقا نوعياً. والمهم الأساسي السجود هو وضع الجبهة على الأرض مع الإمكان وأما الأجزاء والشرائط الأخرى لسجود الصلاة، فلا يلحقها شيء منه، إلاّ بمقدار ما أشرنا إليه من المشابهة بينهما، أو أن يصدق على المكلف انه ساجد من هذه الزاوية أيضاً، مضافاً إلى عدم لزوم الحرام فيه، كما لو كان محل السجود مغصوباً؟

ولذا أفتى المشهور بسقوط غالب شرائط وأجزاء سجود الصلاة عن سجود التلاوة، كالطهارة من الحدث والخبث من الحيض والجنابة وغيرهما، وكذلك الاستقبال وطهارة موضع السجود واستكمال الأعضاء السبعة في السجود، وإن اختلفوا في بعض الأمور والظاهر رجوعها إلى عدم كونها دخيلة في صدق السجود. فلاحظ.

فالمهم فيها النية وصدق السجود متشرعياً، والذكر على الأحوط

---

(١) أنظر: الفتاوى الواضحة: ٤٣٣.

ولـيس قـبلها ولا بعـدها تكبير واجب بل ولا مستحب، ولا بعدها تشهد ولا تسليم.

قصد الدعاء بالقرآن

هل يجوز قصد الدعاء بالقرآن الكريم؟

أما في غير الصلاة، فهو واضح الجواز والصحة، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[1]. وغيرها كثير.

كما يمكن التكلم بالقرآن الكريم، لا أقصد بكل الكلام، كما نقل عن امرأة أنها كانت تفعل ذلك خلال العصر الاول للإسلام، كما لا أقصد الاستشهاد بآيات القرآن الكريم على كثير من المقاصد والغايات، فإن هذا أيضاً واضح وصحيح.

وإنما أقصد إجراء المثل على الأشياء الكثيرة ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾[2]، وإذا حالفك التوفيق وجدت القرآن ناطقاً بشكل عجيب بمختلف الأشياء، لا بمعاليله اللفظية المباشرة بل بمعنى آخر ينطبق تلقائياً على المورد ونفهمه بوضوح. وهذا يختلف في الموارد اختلافا كثيراً. كتطبيق أسماء الكفار أو أسماء الأنبياء أو أسماء الأماكن على أشخاص أو أماكن أو غيرها مما يمر بحياة الفرد، فتكتسب الآية معنى

---

(١) سورة البقرة: ٢٠١.

(٢) سورة الزمر: ٢٧.

جديدا واضحاً بهذا الصدد.

وهذا هو الأسلوب الرئيسي لفهم القرآن الكريم مع الاستخارة به. إذ ليس هناك آية تنطبق على المورد انطباقا كاملاً بكل ظاهرها وإنما تنطبق بنوع من الاختلاف في التطبيق.

والمهم في هذا العنوان الذي ذكرناه هو الدعاء خلال الصلاة بالقرآن الكريم.

فإن كان في غير الجزء الواجب، فلا إشكال فيه، ولا يكون من (كلام الآدميين) المنهي عنه والمبطل للصلاة، لوضوح أن قصد الدعاء لا يخرجه عن كون قرآناً، والفرد ملتفت إلى أن يقرأ القرآن فعلاً، وقراءة القرآن غير مبطلة للصلاة، لكن بشرط أن لا يقصد الجزئية من الصلاة لا الواجبة ولا المستحبة، لأنه لا يوجد شيء من هذا القبيل في أجزاء الصلاة، فإن قصد عامداً بطلت صلاته لأنه تشريع محرم.

وأما قصد الدعاء من القرآن في الجزء الواجب، ومثاله قوله تعالى: ﴿اهـدِنَا الصِّـرَاطَ المُستَقِيمَ﴾[1]، حيث يحتمل أن يقصد المصلي الدعاء بهذه الآية الكريمة، وهي جزء واجب من الصلاة، وأما السور القصار فليس فيها دعاء.

نعم لو قرأ السور الطوال كالبقرة وآل عمران، فإنها تحتوي في بعض آياتها على دعاء، فيكون هذا مثالاً آخر، إلا أنه نادر الوجود عادة لصعوبة

---

(١) سورة الفاتحة: ٦.

قراءة مثل هذه السور في الصلاة.

وقد قيل بعدم جواز قصد الدعاء ولو من باب الاحتياط الوجوبي لاحتمال التنافي بين قصد القرآنية وقصد الدعاء، فإن قصد أحدهما بطل الآخر والمهم في الصلاة وجود القرآن وقصده.

إلاّ أن هذا القصد ينبغي أن يلاحظ على أكثر من مستوى:

المستوى الاول: أن يقصد الفرد الدعاء محضاً، مع تغافله أو إهماله لجهة القرآن الكريم، ويقتصر على الآية بهذا المقدار، فهذا واضح البطلان ومبطل للصلاة مع الاقتصار عليه.

المستوى الثاني: أن يقصد الفرد القرآن والدعاء معاً، بحيث يكون الداعي إلى قراءة الآية الكريمة كلا الأمرين بمقدار متساو. وهذا أيضاً مبطل لأن المهم هو قصد الجزئية بالقرآن كشيء أساسي ولم يحصل.

المستوى الثالث: أن يقصد القرآن كشيء أساسي والدعاء كشيء ثانوي، يعني -عملياً- أنه يستغل قراءة القرآن في الدعاء ضمناً، ولكن قصد الدعاء يخرج الآية الكريمة من الجزئية في نظره ولو ارتكازاً، فهذا أيضاً باطل ما لم يكرر الآية بالشكل المشروع، إذ لابدّ من قصد الجزئية ولو ارتكازاً.

المستوى الرابع: أن يقصد القرآن كشيء أساسي وكجزء من الصلاة ولو ارتكازاً، وإنما يقصد الدعاء ضمناً، فهذا أمر جائز لأن ما هو المطلوب وهو الإتيان بالآية الكريمة كجزء من الصلاة قد حصل.

فإن كان هناك احتياط استحبابي بالترك، فإنما هو للخروج من مخالفة

من قال بالمنع، ولاحتمال منافات الدعاء من القرآن مطلقاً، وإن كان احتمالاً مرجوحاً على أي حال.

الاعتبار بالقرآن الكريم

وهو أمر ضروري في قراءة القرآن، سواء كان في الصلاة أو غيرها. وان كانت القراءة مجزية بدونه على أي حال، إلاّ أنها لا تحصّل للفرد أي ثواب أو أي درجة عند الله تعالى ما لم يحصل الاعتبار والتفكر، وبمقدار ما يحصل ذلك يحصل القبول.

وهو أمر لا ينافي الصلاة بطبيعة الحال، بل هو يدعمها ويرفع من شأنها، كما هو واضح.

ولكن لمجرد الالتفات أقول: أنه ينبغي التفريق بين معاني القرآن الكريم، فإنها كلها جليلة ومقدسة، ولكن بعضها يناسب محل التوجّه والخشوع إلى الله سبحانه وبعضها لا يناسب ذلك، لأنها معاني عقلية أو اجتماعية أو فقهية أو نحوها، مما يكون التأمل فيها علمي ولا يناسب وضع الصلاة والتوجه، بل يكون مبعداً أكثر مما يكون مقرباً كآيات الأحكام وغيرها.

نعم، هو في غير أوقات الصلاة والتوجّه، ضروري بل واجب بالوجوب الكفائي ولا شك باستحبابه النفسي، لأجل معرفة ما في القرآن من أسرار وعلوم وقانون لكي يطبقه الفرد على نفسه وغيره فيحظى بسعادة الدارين.

وإن الأدلة الآمرة بالتفكر بالقرآن الكريم شاملة لكل أشكاله وحقوله... غير أن الفرد ينبغي أن يضع لكل حقل موضعه ويورد كل منها

مورده، فكما أن الاستشهاد بآية في الميراث لا معنى له في بحث فلسفي، كذلك إيرادها في وقت الاعتبار والخضوع.

ولذا عبرنا في عنوان الفصل بالاعتبار، لأننا نتحدث الآن عن قراءة القرآن في الصلاة وأوقات الخشوع، والأدلة من الكتاب الكريم والسنة الشريفة طافحة بذلك نورد عدداً منها:

قال تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[1].

وقال سبحانه: ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[2].

وقال جلّ جلاله: ﴿**كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِه وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ**﴾[3].

وقال جلت عظمته: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيراً**﴾[4]، وغيرها من الآيات.

وعن أبي جعفر الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام: «**قال أمير المؤمنين: ألا أخبركم بالفقيه حقاً، من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم**

---

(١) سورة النحل: ٤٤.

(٢) سورة الحشر: ٢١

(٣) سورة ص: ٢٩.

(٤) سورة النساء: ٨٢

من عذاب الله و لم يؤيسهم من روح الله، ولم يرخص في معاصي الله ولـم يتـرك القـرآن رغبة عنه إلى غيره، ألا لا خير في علم ليس فيه تفهـم، ألا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر، ألا لا خير في عبادة ليس فيها تفقه»[١].

وعن طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن هذا القرآن فيه مـنار الهدى ومصابيح الدجى، فليجل جال بصره ويفتح للضياء نظره، فـإن التفكّـر حـياة قلـب البصـير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور»[٢].

وعن سماعة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ينبغي لمن قرء القرآن إذا مـر بآيـة من القرآن فيها مسألة أو تخويف أن يسأل عند ذلك خير ما يرجو، ويسأله العافية من النار ومن العذاب»[٣].

وعن السكوني عن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله فـي حـديث: إذا التبسـت عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعلـيكم بالقرآن فإنه شافع مشفع وقائل مصدق، ومن جعله أمامه قاده إلـى الجـنة، ومـن جعله خلفه ساقه إلى النار، وهو الدليل يدل على خيـر سبيل، وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل، وهو الفصل ليس

(١) الوسائل: ج ٤، أبواب قراءة القرآن، باب/ ٣، ح٧.

(٢) المصدر السابق: ح١.

(٣) الوسائل: ج ٤، أبواب قراءة القرآن، باب/٣، حديث٢.

بالهزل، وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق، له نجوم وعلى نجومه نجوم لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه، مصابيح الهدى ومنار الحكمة ودليل على المعرفة لمن عرف الصفة، فليجل جال بصره وليبلغ الصفة نظره، ينج عن عطب ويتخلص من نشب، فإن التفكير حياة قلب البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور، فعليكم بحسن التخلص وقلة التربص»[1].

وعن عبد الله بن سليمان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾[2]، قال: «**قال أمير المؤمنين عليه السلام: بينه تبييناً ولا تهذّه هذّ الشعر ولا تنثره نثر الرمل، ولكن اقرعوا به قلوبكم القاسية ولا يكن همّ أحدكم آخر السورة**»[3].

والأخبار في ذلك اكثر من أن تحصى وخطبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في وصف القرآن الكريم أشهر من أن تذكر، فراجعها إن شئت.

وكما يمكن تحصيل المعاني أو الاعتبار بالقرآن الكريم عند قراءته، كذلك يمكن عند سماعه أو استماعه، ومن هنا جاء الحث على الاستماع في القرآن والسنة.

---

(١) المصدر السابق: ح٣.

(٢) سورة المزمل: ٤.

(٣) الوسائل: ج ٤، أبواب قراءة القرآن، باب/٢١، حديث ١.

قال الله سبحانه: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[1]، وهذه الرحمة المتوقعة عند استماع القرآن الكريم على أشكال، منها للثواب الأخروي، وهو الفهم المشهور، ومنها: التفات الإنسان إلى معاني القرآن وخطورها بالتدريج على ذهنه، الأمر الذي يورثه اعتباراً وخشوعاً وكمالاً.

وفي السنة عن عبد الله بن أبي يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: الرجل يقرأ القرآن أيجب على من سمعه الإنصات له والاستماع، قال: **«نعم، إذا قرأ عندك القرآن وجب عليك الإنصات والاستماع»**[2].

وعن زرارة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **«يجب الإنصات للقرآن في الصلاة وغيرها، وإذا قرئ عندك القرآن وجب عليك الإنصات والاستماع»**[3].

إلى غيرها من الروايات.

وينبغي أن نلتفت هنا إلى عدة أمور:

الأمر الاول: إن الإنصات والاستماع ضروريان للفهم، لوضوح أن مجرد السماع بدون تركيز وانتباه لا تحصل منه أي فائدة، إلاّ أن يشاء ربي شيئاً.

الأمر الثاني: أن قوله عليه السلام: (وجب عليك الانصات) لا يراد به الوجوب

---

(١) سورة الأعراف: ٢٠٤.

(٢) الوسائل: ج ٤، أبواب قراءة القرآن، باب/٢٦، ح ٤.

(٣) الوسائل: ج ٤، أبواب قراءة القرآن، باب/٣، ح٦.

الفقهي، بل مطلق المطلوبية، لأنه لم يكن يومئذ للوجوب معناه الاصطلاحي الفقهي الإلزامي، لكي نحمل النص عليه. وإنما هو بمعنى الرجحان الشديد والاستحباب الأكيد. وهو المطلوب.

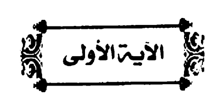
الأمر الثالث: قوله (في الصلاة وغيرها)، يعني في صلاة الجماعة، إذ وردت هذه الرواية، وغيرها مما لم نذكره، دليلاً على استحباب إصغاء المأمومين لقراءة الإمام في صلاة الجماعة.

ووردت روايات في استحباب رفع الإمام صوته في القراءة ليسمع المأمومين، وهذا شكل من أشكال التفاعل بين الإمام والمأمومين، للالتفات إلى فوائد القرآن الكريم، غير أن هذه الرواية المشار إليها في أول هذه الملاحظة تدفع احتمال أن يكون رجحان الاستماع خاصا بالصلاة بل هو شامل للصلاة وغيرها، كما هو الواقع.



آياتُ العَقائِد

آيات العقائد



الآية الأولى

قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[1].

وقد تعرض سيدنا الشهيد إلى تفسير هذه الآية المباركة عند الاستدلال على القول بالأعم عند الأصوليين، حيث قال:

الدليل الخامس للقول بالأعم

ما ذكره صاحب الكفاية، وقال عنه في عناية الأصول انه من أهم الأدلة عندهم وهو استدلال الإمام عليه الصلاة والسلام تأسياً بالنبي صلوات

---

(١) سورة القرة: ١٢٤.

الله عليه كما في غير واحد من الأخبار[١] بقوله تعالى: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[٢] على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة[٣] تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة، حيث يتوقف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعم وإلاّ لما صح التعريض لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة ولو كان المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس لما صدق عليه وصف الظلم. ولا بد من ضم السنة الشريفة إلى الكتاب لأنها تقدم فهماً له وإلاّ فإن الآية وحدها لا تكفي إذ لا تدل لا بالمطابقة ولا بالالتزام ففي الكافي للكيني (رضوان

---

(١) (روي في الكافي عن الصادق انه قال: (من عبد صنماً أو وثناً لا يكون إماماً) وعن العيون عن مولانا الرضا عليه السلام في حديث طويل: إن الإمامة خص الله عز وجل بها إبراهيم الخليل بعد النبوة والخلة مرتبة ثالثة وفضيلة شرفها بها) وأشار بها جل ذكره فقال عز وجل: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾ فقال الخليل، سروراً بها: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾؟ قال الله عز وجل: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ فأبطلت هذه الآية إمامة كل ظالم إلى يوم القيامة وصارت في الصفوة).

(٢) تمام الآية الشريفة هكذا: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ سورة البقرة: ١٢٤.

(٣) في تلخيص الشافي للشيخ الطوسي (٢ / ٢٥٣): وقد استدل اكثر أصحابنا على إمامته – علي (عليه السلام) - بقوله تعالى ثم قرّب وجه الاستدلال وعرضه تفسير الميزان بشكل آخر فراجع.

الله تعالى عليه) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إن الله تبارك وتعالى اتخذ إبراهيم عبداً قبل أن يتخذه نبياً، وان الله اتخذه نبياً قبل أن يتخذه رسولاً، وأن الله اتخذه رسولاً قبل أن يتخذه خليلاً، وأن الله اتخذه خليلاً قبل أن يجعله إماماً فلما جمع له الأشياء قال: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾ قال: فمن عظمها في عين إبراهيم قال: ﴿قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، قال لا يكون السفيه إمام التقي**»[1].

أقول: أودّ ألاّ يكون الكلام في الآية أصولياً صرفاً بل اشرح أولاً ما أفهمه من الآية الكريمة ثم نعود إلى الاستدلال الأصولي وقبل ذلك أود الإشارة إلى أمر قاله السيد الطباطبائي في الميزان: وهو أن جعل الإمامة لإبراهيم كانت في آخر عمره بعد أن انتهى من بناء البيت مع إسماعيل عليه السلام وليس على ذلك من دليل إلا أن الاطمئنان بصحته يستند إلى ثلاثة أمور:

١) سياق الآية نفسها لأنه يتعرض إلى البيت في الآية التي بعدها: **﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْناً وَاتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾**[2]، وهو كما ترى إذ لا ملازمة بين موضوعي الحديثين

---

(١) الكافي: كتاب الحجة، باب/ ٢، طبقات الأنبياء والرسل والأئمة، ح٢.

(٢) سورة البقرة: ١٢٥.

وان كان مظنوناً.

٢) قوله عليه السلام: (ومن ذريتي) ظاهر في الذرية الفعلية أي الموجودين فعلاً، وهي بصيغة الجمع مما يؤيد استظهار صاحب الميزان، إلاّ أنه يقال في مقابله وإن كان احتماله أضعف إن المراد منها الذرية المحتملة الوجود وهو ليس جزافاً باعتبار أن الأصوليين فهموا الأجيال المستمرة إلى يوم القيامة ومع هذا الاحتمال فكيف نستظهر وجود إسماعيل واسحق عليهما السلام؟

٣) إن منصب الإمامة أعلى من النبوة والرسالة وكلها مراتب روحية عالية لا تُنال إلاّ بجهد جهيد وزمان طويل من الابتلاء والامتحان، ومع ذلك يمكن أن يقال بتحصيلها بزمن أقل من ذلك ولا تحتاج أن تكتمل في زمان هرمه عليه السلام.

فما ذكره السيد الطباطبائي غير واضح، ونعود إلى أصل الرواية وقوله عليه السلام في ذيل الخبر الشريف: «**لا يكون السفيه إمام التقي**»[1] على القاعدة إذ المفضول لا يكون إماماً للفاضل.

وبحسب فهمي وذوقي فان هذه المراتب الأربعة المذكورة لا يُستحق المتأخر منها إلا بعد وجود المتقدم لأنه اعظم منه، فأول الدرجات جعله عبداً أي خالص العبودية باعتبار إن الإنسان إذا أعطي أي منصب إلهي وكانت له أنانية فسيستعمله في مصالح نفسه، وهذا لا يريده الله تعالى فأول

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ سورة البقرة: ١٣٠.

ما يأخذه سبحانه العبودية، وهو ما يسمى الفناء عرفانياً، وإلاّ فلا يستحق منصباً إلهياً، فإذا صار بهذه المرتبة أستحق النبوة ثم الرسالة، وحسب حدسي فان النبي هو الذي يكون مسدداً لهداية نفسه والرسول هو المسدد لهداية الأخرين، وأما أن يكون رسولاً للآخرين مع عدم هداية نفسه، فهذا شطط من القول لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

فالنبوة أسبق من الرسالة، وبعد الرسول يكون خليلاً، والخلة بدلالتها المطابقية لم تعط إلاّ لإبراهيم عليه السلام لكننا نعلم بالذوق العرفاني أن من هو أكمل من إبراهيم عليه السلام كانت له تلك المرتبة، والمراتب التي أعلى منها ولا يحتمل أن يكون فاقداً لها، فبحسب الترتيب المنطقي لا يكون الخليل إلاّ رسولاً، وبحسب فهمي أن الرسالة نحو ابتلاء وامتحان شديدين ومسؤولية ضخمة في الدنيا والآخرة، فإن قام بها خير قيام أستحق أن يكون خليلاً، وعندنا مثالان ممن قصّر بالتقصير الدقي لا العرفي وهما آدم عليه السلام فأنه عصى ربه فغوى[1]، ويونس عليه السلام فإنه يأس قبل أن يحصل اليأس الحقيقي فلم يستمر بهداية قومه[2]، فهذا كأنه نحو سوء تصرف بالمسؤولية، فالرسول إذا أحسن التصرف وجاهد حق الجهاد أستحق المرتبة التي تليها والكمال لا ينتهي والرسالة مرتبة من مراتب الكمال فأستحق درجة الخلّة، فإذا حصلت له أستحق مرتبة الإمامة، فلذا يقال أن الإمامة أعلى درجة من النبوة والرسالة معاً.

---

(١) سورة طه: ١٢١.

(٢) سورة الأنبياء: ٨٧

فإن قلت: أن أئمتناعليهم السلام لم يكونوا أنبياء ولا رسلاً ولا أخلاء مع أنهم أئمة فهل للإمامة مراتب دانية وعالية لا ينالها إلا ذو حظ عظيم، أم الإمامة هي هي واحدة ولها مفهوم محدد يعطيها الله سبحانه من يستحق، فتعطى بنفس المنزلة لنفس المنزلة، فإعطاؤها للائمةعليهم السلام دليل علمي على أنهم قطعوا الأشواط، مضافاً إلى دليل آخر إنّي عملي أنهم أفضل الخلق وأنهم أفضل من أنبياء بني إسرائيل ومن إبراهيمعليه السلام، فمن هذه الناحية تكون كل صفات إبراهيمعليه السلام ثابتة لأئمتنا مع زيادة، فقد يقال إذن هم أنبياء ورسل وهذا على خلاف ضرورة الدين وإجماع المتشرعين.

وهذا في الحقيقة له جوابان:

١) إن الأئمةعليهم السلام قد نالوا مستوى النبوة والرسالة، وأن لم يُجعلوا أنبياء ورسلاً، فقد بلغوا ذات المقام ثبوتاً بغض النظر عن العناوين الاثباتية.

٢) إن تعريف النبي والرسول ينطبق عليهم، فالنبي هو المسدد لإصلاح نفسه، وهم كذلك بلا شك، والرسول هو المسدد لإصلاح غيره وهم كذلك بلا شك ومأمورون به.

فإن قلت: قد ثبت بالتواتر من النبيصلى الله عليه وآله أنه لا نبي بعدي.

قلنا:

١) نعم فهم ليسوا أنبياء ولا رسلاً إثباتاً.

٢) إن معنى قولهصلى الله عليه وآله لا نبي بعدي أي لا نبي بعد نبي الإسلام له شريعة غير شريعتهصلى الله عليه وآله فهم مبلغون لنفس شريعة النبيصلى الله عليه وآله وتوجد جملة من الأخبار الواردة من طرق الطرفين في تأييد ذلك، منها الخبر المروي عن

النبي ﷺ: «**علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل**»، وفي نسخة (خير)، وهنا نتكلم تارة عن الموضوع وأخرى عن المحمول، فالموضوع هو عنوان علماء أمتي والأئمة المعصومون هم القدر المتيقن من العنوان، سواء تمسكنا بإطلاقه أم لا، وأما المحمول فان قوله ﷺ (كأنبياء) يعني المطابقية التامة بين المثال والممثل، والنبي ﷺ لا يقول شططاً من القول ولا مجازاً، فهما مثلان والأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد، وإذا بنينا على النسخة الأخرى كان الأمر أوضح.

وكذا الخبر المروي عن النبي ﷺ من كلا الطرفين: «**علي مني بمنزلة هرون من موسى**»، فما هي منزلة هرون من موسى حتى تثبت لأمير المؤمنين عليه السلام، وبحسب الظاهر المشهور أن هرون كان وصياً لموسى فعلي كذلك، ولا أريد أن أنفي الوصاية فإنها ثابتة بأسدلتها الخاصة، وأنا أقول أن هارون لم يكن وصياً لموسى إلاّ فترة قليلة، وهي عند ذهابه إلى المناجاة عدّة أيام، وما عدا ذلك فهو ليس وصياً، والمطمأن تاريخياً والتوراة تنطق به، وكذا بعض المصادر التاريخية أن هرون مات في حياة موسى، وإنما وصيه يوشع عليه السلام، فنحتاج إلى معنى آخر من علاقة هارون عليه السلام بموسى عليه السلام لعله أهم من الوصاية التي يتكلم عنها الشيعة، يستفاد من قوله تعالى: ﴿**فَأْتِيَاهُ فَقُولا إِنَّا رَسُولا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ**﴾[1] ومن آيات عديدة أخرى فهرون نبي ورسول كموسى عليه السلام، وكل ما في الأمر أن الدين

---

(١) سورة طه: ٤٧.

الرئيسي بيد موسى عليه السلام لا بيد هرون فنفس المنطوق يثبت لعلي عليه السلام، إن الدين الرئيسي بيد النبي محمد صلى الله عليه وآله وفيما عدا ذلك فهما مثلان، وهكذا اقتضت المصلحة الإلهية، وإذا زدنا على ذلك قلنا أن هذا التشبيه إنما هو بيان لما تتحمله عقولنا وإلاّ فمحمد صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام أكثر اقتراباً وعينية من موسى وهرون، فلم يكن هرون عين موسى، لكن علي عليه السلام عين محمد صلى الله عليه وآله.

وهو معنى ليس بعيد فقد كانت الحاجة في الأمم السابقة إلى أنبياء (هم أولوا العزم) يأتون برسالات وشرائع، ولما كانت النبوات لا تنقطع ولا تخلو الأرض من حجة فبعث عدد معتدٌّ به من الأنبياء ليسوا أصحاب دين مستقل فيدعون إلى نبي عصرهم وليس لهم شريعة ناسخة، فنفس الفكرة تثبت لأئمتنا عليهم السلام، إلاّ أنه مع سحب العنوان إثباتاً حين اقتضت المصلحة أن لا يسمّوا أمام المجتمع أنبياء ورسلاً احتراماً للنبي صلى الله عليه وآله وإشعاراً إلى ان شريعة الإسلام آخر الشرائع إلى يوم القيامة.

وبحسب تسلسل ألفاظ الآية فإن المراد من الجعل في (جاعلك) الجعل التشريعي أو التكويني، وهما متلازمان عادة، وهو اسم فاعل يتضمن الجعل ويحتمل فيه أن يكون إنشاءاً أي الجعل الفعلي في تلك اللحظة أو إخباراً وليس هو باعتبار المستقبل ليكون مجازاً، بل أما باعتبار الحال أو الماضي، ومن هنا قد يستدل بها على الوضع للأعم من هذه الناحية طبقاً للرواية السابقة؛ لأنه أستعمل المشتق وهو اسم الفاعل بعد الانقضاء، وهو الجعل لان الجعل كان ثابتاً قبل الإخبار، فكأنه اخبره بعد انتهاء الجعل وهو

التلبس بعد ضم مقدمة كون الاستعمال حقيقياً، وهذا الاستدلال غير استدلالهم الأصلي بلفظ (الظالمين) في الآية.

إلا إنّ هذا قابل للمناقشة من عدة جهات:

الأولى: الطعن في سند الرواية إذ لا يُعلم اعتبارها.

الثانية: ظهور الآية بالإنشاء الآني حين الخطاب فتكون الرواية مخالفة لظهور الكتاب من هذه الناحية أي إذا فهمت أنها إخبار عن جعل سابق للإمامة قبل الخطاب فيكون ظهور الرواية زخرفاً باطلاً.

الثالثة: لو تنزلنا وقلنا أن الجعل ثابت قبل الخطاب فيمكن تقديم تفسير للتلبس والانقضاء لا يصح في ضوئه استدلال الأعمّي هذا، فإن الجعل أن أريد به أصل التلبس بالإنشاء فهو منقضي، وإن أُريد به بقاء أثره بمعنى إمكان سحبه وإسقاطه فيكون دائماً بمنزلة الجعل الجديد استمراراً فيكون التلبس حالياً لا منقضياً، وتوضيحه بأمثلة عرفية ان من قدّم طعاماً إلى جائع يسمى (مشبع)، فعندنا في صدق هذا العنوان ثلاث حالات فإن قصدنا انه مشبعه بالإشباع الفعلي أي تقديم الطعام إليه حتى شبع أو قل أصل الإشباع، فهو من المنقضي الآن لان الحدث قد انتهى وان أردنا الحالة التي حصلت للجائع وأثر الإشباع فهو مستمر ما دام الشبع موجوداً، ويصدق التلبس على المشبع لأنها حالة نفسية تستمر إلى حالة الجوع التي بعده، فلو زالت هذه الحالة كان التلبس بالإشباع منقضياً، ففي المقام أن أُريد من (جاعلك) أصل الجعل فهو من المنقضي، وأن أُريد حالة الجعل المستمرة فهو من المتلبس ما لم يسحب الجاعل جعله فيكون منقضياً.

ومن هنا ظهر أن الجعل أوضح من مثال الشبع في تطبيق هذه الفكرة باعتبار أن الشبع أمر تكويني لا يستطيع المشبع سحبه وإزالته، أما الإمامة فيمكن إلغاؤها في أية لحظة، فالجعل بالمعنى الثبوتي، أي إرادة اتصاف إبراهيم عليه السلام بالإمامة مستمر ومجعول هذه الإرادة مستمر، فلّما لم يسحبها فإرادته التي هي روح الجعل مستمرة والتلبس موجود، ولعل المثال العرفي الأقرب إلى ذلك الوكالة فإذا وكّلت زيداً فهنا ثلاث حالات الأولى حال إنشاء الإيجاب والقبول والعنوان بهذا اللحاظ منقضي الآن، وإن أُريد به استمرار إرادة الوكالة فأني (موكل) زيد، إلاّ ان تحصل الحالة الثالثة وهي عزله عن الوكالة.

والخلاصة ان الله سبحانه وتعالى متلبس بوصف كونه (جاعلاً) ما دامت إرادته مستمرة في الجعل.

ومن المطالب التي أود الإشارة إليها في الآية قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾ فقد يستشكل في أهمية الإمامة المجعولة بعدة تقريبات:

الأول: إن الإمامة للناس هي عين الرسالة لهم.

الثاني: إن استقراء الآيات القرآنية يشعر أن عنوان الناس يستعمل في الطبقات المتدنية من المجتمع الذي يمكن تسميتهم بالهمج، والإمامة على أمثالهم ليس أمراً عالياً في مقابل ما ورد في الآية على لسان فئة من المؤمنين: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَاماً﴾[1]، والمتقون درجة عالية فليست إذن

---

(١) سورة الفرقان: ٧٤.

إمامة إبراهيم عليه السلام أعلى من النبوة والرسالة كما زُعم. وشواهد هذا الاستقراء كثيرة منها قوله تعالى: ﴿يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾[٢] أي الذين لا حظَّ لهم من المراتب العليا.

ومنها قوله عز من قائل: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾[٣]، بكلا لفظي الناس.

وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلاَّ كُفُوراً﴾[٥].

وقوله تعالى: ﴿لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[٢].

ويجاب عن التقريب الأول: بأن الرسالة هي التبليغ اللساني والإمامة هي القدوة والأسوة.

---

(٢) سورة الناس: ٥.

(٣) سورة آل عمران: ١٧٣.

(٤) سورة البقرة: ٢٠٤.

(٥) سورة الإسراء: ٨٩.

(١) سورة السجدة: ١٣.

(٢) سورة يوسف: ١٠٣.

ويجاب عن الثاني بأمور:

١) النقض في آيات كثيرة استعمل فيها لفظ الناس في معنى يشمل الصالحين كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ﴾[٢] وليس الفقر هنا بالمعنى الاقتصادي وان كان الأمر كذلك، بل بالمعنى الدقي أي كلنا محتاجون تكويناً إلى الأسباب إلاّ الله تعالى فالسبب الحقيقي لرفع الفقر هو الاتصال بالله تعالى.

وقوله تعالى: ﴿هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[٣] فهذه الرحمات الثلاثة لا يتحملها الهمج والمتدنون، بل هي للمحسنين فعُبرّ بالناس هنا عن المحسنين.

وقوله تعالى: ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً﴾[٤] ونفس الآيات التي استدل بها المستشكل تصلح للنقض بمفهومها فقوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ أي أن البعض الآخر مهما قلّ من المؤمنين.

٢) إن ما ذكر وان كان صحيحاً إلاّ أنه لا ينافي التمسك بإطلاق لفظ

---

(١) سورة الحج: ٧٥.

(٢) سورة فاطر: ١٥.

(٣) سورة الجاثية: ٢٠.

(٤) سورة النصر: ٢.

الناس الذي يشمل أجناساً مختلفة بما فيهم الطبقات الدنيا والعليا، وإن كان الأمر كذلك فإبراهيم عليه السلام إمام لجميع الناس وإمامته على الداني، وإن لم تكن مهمة إلا أن إمامته على العالي لها أهمية عالية، فيدل على أنه عليه السلام عالي المقام.

فمن الممكن القول أن لفظ الناس يستعمل في المعنى الأعم وتدخل سائر الحصص ومنها المتقون فيه ومن هو أعلى منهم أيضاً.

٣) يمكن القول أن قوله تعالى: ﴿لِلنَّاسِ﴾ إنما هو من قبيل الشرح اللغوي لحفظ الظاهر، وإلاّ فالإمامة العليا غير مربوطة بالأمور الدنيا إلاّ بعللها المتأخرة لا بالمباشرة.

قوله تعالى: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾.

من المحتمل ان يراد بالذرية أحد أمرين:

١) الذرية المباشرة أيّ أولاده الصلبيون وأحفاده القريبون دون الأجيال المتأخرة.

٢) أن يراد بها الذرية مطلقاً ولو بعد آلاف السنين.

وعلى التفسير الاول ينسد باب الاستدلال لان المشايخ الذين عناهم الاستدلال من الأجيال المتأخرة كثيراً عن إبراهيم عليه السلام فهم غير مشمولين بالدعاء.

ويجاب بعدة وجوه:

١) انه متى تصدق الأبوة تصدق الذرية وبالعكس، فهما معنيان

متضايفان، فإذا لم تصدق الذرية لا تصدق الأبوة، وهذا باطل إذ العرف يشهد على صدق الأبوة فينتج صدق البنوة والذرية فيشمل كل الأجيال الآتية بعده.

٢) يمكن القول أن أكثر ما ذكر في القرآن من الذرية أُريد بها البعيدة كقوله تعالى: ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ﴾[١] وبين بني إسرائيل ونوح أجيال عديدة و﴿ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ﴾[٢] و﴿كَمَا أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ﴾[٣] و﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ من ذُرِّيَّةِ آدَمَ﴾[٤] و﴿و مِن ذُرِّيَّته - أي إبراهيم عليه السلام - دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوب﴾[٥] و﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾[٦].

فإن قلت: أنه يوجد استعمال في القرآن يستفاد منه الذرية القريبة وهو قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاء﴾[٧] أي أولاد ضعفاء، وإذا كان بعض

---

(١) سورة الاسراء: ٣.

(٢) سورة آل عمران: ٣٤.

(٣) سورة الأنعام: ١٣٣.

(٤) سورة مريم: ٥٨.

(٥) سورة الأنعام: ٨٤.

(٦) سورة الصافات: ٧٧.

(٧) سورة البقرة: ٢٦٦.

القرآن قرينة على تفسير بعض فيُفهم منه أن الذرية يراد بها القريب.

قلنا: إن الآيات التي ذكرناها تدل بإطلاقها على شمول لفظ (الذرية) للقريبة والبعيدة، فلا تنافي ولو تنزلنا فان هذه الاستعمالات تتعارض فيما بينها فتتساقط ولا ينفع هذا الوجه.

أما التفسير الثاني فيمكن أن يرد عليه:

١) ان العرف لا يفهم من الذرية الأجيال المتأخرة كثيراً وقد علمت جوابه.

٢) ان الدعاء حينئذٍ يشمل اليهود من بني إسرائيل وهم شر الخلق، ومن غير المحتمل أن يدعو إبراهيم عليه السلام لهم بالإمامة فأختص اللفظ بالذرية القريبة.

ويجاب عن هذا:

١) ان أجيالاً من بني إسرائيل قبل موسى عليه السلام وبعده كانوا صالحين وعلى حق، ومنهم أنبياء كثيرون، فليس كلهم كما نتصور شر الخلق، نعم ازدادوا ظلماً وعتوا بعد موسى وعيسى عليهما السلام.

٢) ان الدعاء في مصلحة الفاسق ليس حراماً، فيدعوا له بالصلاح والكمال المعنوي، إذ لا يراد من الفاسق أن يبقى على فسقه، وما داموا ذريته عليه السلام فهم أولى الناس باتباعه بأن تصل إليهم الإمامة التي وصلت إليه.

وكلمة (ذرية) مدخولة لـ(من) التبعيضية أي بعض ذريتي فكأنه سأل أنه مَنْ من ذريتي ينال الإمامة؟ ولا ينالها إلا ذو حظ عظيم، ولا يصلح لها إلا القليل، فلم يجعل عليه السلام ضابطاً لمن يدخل ومن يخرج، فكان الجواب

بجعل القاعدة العامة وهو (لا ينال عهدي الظالمين).

قوله تعالى: (عهدي): ظاهر المفسرين أن المراد بالعهد الإمامة، مع العلم أنه ليس هناك عهد مسبق ولا جعل عام بنحو القضية الحقيقية، وإنما هو جعل شخصي في مورد جزئي فيرد الإشكال عليهم جميعاً.

وبحسب فهمي أن عهداً آخر يوجد، وهو العهد باستجابة الدعاء ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[1]، وهو كقانون موجود منذ القدم وان كان بحسب اللفظ مما نزل في القرآن متأخراً عن إبراهيم، فإذا كان الدعاء جامعاً لشروط الاستجابة وفى الله سبحانه بعهده، ولا شك أن إبراهيم عليه السلام جامع لهذه الشروط، فقول إبراهيم عليه السلام: (ومن ذريتي) أصبح صغرى لهذا القانون، أي أعط الإمامة لبعض ذريتي فيتعلق الوعد بالإجابة فيوجد تلازم في المقام بين إجابة الدعاء وجعل الإمامة فيكون العهد بالإجابة خاصاً بغير الظالمين، وأما هم فلا ينالون العهد بالاستجابة، فمن حق المفسرين أن يفسروا العهد بالإمامة؛ لأنها ملازمة للعهد الذي هو استجابة الدعاء فهو تفسير باللازم أي بالدلالة الالتزامية.

بقيت الإشارة إلى نكتة ظاهرة من الآية فقد عبّرت (لا ينال)، ولم يقل مثلاً (لا أعطي عهدي) أو (الإمامة)، ولعل في ذلك إشارة إلى أن هذه المراتب وغيرها من مراتب الكمال إنما تُنال بالتكامل والتصاعد في عالم الملكوت الأعلى، فكلما تكامل الفرد إلى درجة معينة استحق فيضاً مناسباً

---

(١) سورة غافر: ٦٠.

لتلك الدرجة ومنها الإمامة، فغير الظالمين ينالون الإمامة فهم يصعدون إليها لا هي تنزل إليهم.

إن قلت: أن هذا على خلاف ظاهر الآية من جعل الإمامة لإبراهيم عليه السلام فهي تنزل إلى العبد لا انه يصعد إليها.

قلنا في جوابه أشكال:

الأول: أن نقول أن المراد بالجعل الجعل التكويني لا التشريعي الإنشائي أي أن مرتبة كمالك - يا إبراهيم - ملازمة لهذا الوصف الإلهي.

الثاني: إننا نعلم أن هذا الجعل هو إنشائي، لكنه ليس اعتباطياً لكل من هب ودب، وإنما يعلم تعالى من هو أهل فينشئ له الجعل التشريعي، فإنه كريم لا بخل في ساحته، فيفيض هذا الجعل الإنشائي على مستحقه، ولا يتخلف عنه طرفة عين، فهو طبيعي الوجود بالنسبة إليه تعالى.

الثالث: إننا لو قصدنا من التكوين العلة القهرية لكان مخالفاً للجعل وهذا صحيح، لكننا لا نقصده إذ لا توجد في أي خلق مهما تسافل أو تصاعد علة قهرية خارجة عن إرادته تعالى، إذن فوجود الإمامة بعلّتها لكن باختياره تعالى، فهو جعلها لمن يستحقها، كما أنه هو جعل الحرق للورقة الملقاة في النار فهذا تكويني لكنه غير خارج عن إرادة الله تعالى، بل بقانونه لذا قال: إني جاعلك للناس سواء فهمنا الجعل التشريعي أو التكويني.

إن قلت: على هذا التقرير (أي أن العبد هو يصعد وينال الإمامة لا أنها تنزل إلى العبد) ينبغي أن يكون لفظ (الظالمين) مرفوعاً على أنه فاعل، أما قرائتها بالنصب على انه مفعول به فيؤدي عكس المعنى.

قلنا: أن هذا الإشكال وإن كان في نفسه لطيفاً إلاّ أنه يمكن الإجابة عليه بأن نتصور في الخيال المعنوي أحد أمرين:

الأول: أن نتصور ان الإنسان غير الظالم يتكامل إلى درجة معينة بعلم الله سبحانه فتنزل عليه الإمامة من فوق ويلتقيان في مرتبة معينة فيكون الإشكال بلحاظ نزول الإمامة العهدية إلى تلك المرتبة الطاهرة من الظلم، وهي على غير استعداد لتنزل اكثر فتنال من لا يستحقها فالنيل كما يكون بالتنازل يكون بالتصاعد.

الثاني: ان كل منزلة من المنازل الكمالية لها صفاتها ومميزاتها الموجودة فيها فأي شخص يصل إلى مرتبة ما يتناول الوصف الذي يستحقه فيها فتكون الإمامة ملازمة لمرتبتها الخاصة تنتظر وتشتاق إلى من يصل إليها نظير ما ورد في الروايات ان الحور العين تشتاق...

فالإمامة لم تتحرك ولم تنزل، وإنما المؤمن والعبد الصالح هو الذي تحرك، وإذا ضممنا فكرة عامة وهي ان (أ) إذا نال (ب) فان (ب) نال (أ) أيضاً، وهذا النيل غير متوقف على مقدماته كالأول، فإذا نال العبد الإمامة نالت الإمامة العبد وإن لم يتحرك من مكانه الذي وصل إليه كما ان الإنسان لو دخل المسجد وناله فإن المسجد نال الإنسان أيضاً لكن ليس من قبيل العلّية، وإنما العلّية من طرف واحد.

كما أنه ينبغي أن نشير -والله العالم- إلى ان إبراهيم عليه السلام لم يلتفت إلى هذا النظام الذي قلناه، وإنما حسب -في ضوء فهمي- ان الإمامة تكون بالجعل الإنشائي تعبداً لا بالاستحقاق فقال: ومن ذريتي.

اللهـم إلاّ أن يقـال: ان هـذا الكـلام منه لأجل إفهام الناس من قبيل (كلمـوا الـناس على قدر عقولهم)، أي أن الناس إنما يتحملون بهذا المقدار من البيان وهـذا الأسلوب، أما أكثر من ذلك فلا ينبغي التصريح بل تلميحاً لمن يستحق فهمه من البشر.

قـوله تعالى: (الظالمين) الظلم الذي نتكلم عنه له ثلاث مراتب لكل منها شقان:

الأول: الفساد في العقيدة، فظالم أي كافر أو مُشرك أو ملحد.

الثانـي: الفسـاد فـي التصـرف، الـذي هـو العصـيان فقد يعصي حسن العقيدة سلوكاً ما كأن يترك بعض الواجبات أو يرتكب بعض المحرمات.

الـثالـث: المعنـى الدّقـي كمـا جاء فـي الأثـر (حسنات الأبرار سيئات المقـربين)، فهـذه السيئات ليست ترك الواجبات وفعل المحرمات العامة، بل يعـرفها كـل شـخص بحسـب تكليفه الخاص وحسب مستواه ومقامه، وبهذا المعنـى تتصـاعد الذنـوب إلى أعلى المستويات؛ لأنه يثبت بالدليل الصحيح حسـاً وحدساً إن الله تعالى يستحيل أن يطاع حق طاعته لأن فضله من الكثرة بحيث لا يشـكر حق شكره، فمـن المسـتحيل أن يؤدي المحدود حق غير المحـدود بمـا فـيهم خير الخلق (صـلى الله عليه واله)، وإن قلة الطاعة وقلة الشـكر عصـيان وبعـض الإلـتهاء بالأمـور الدنـيوية عصـيان، لـذا كانـوا عليهم السلام يقدمـون ذنوبهم بين يدي الله سبحانه مع العلم أنهم ليس لهم ذنوب بالمعنى العام.

ولكـل شـكل مـن هـذه الأشـكال الـثلاثة شقان لأنه أما أن نفترض أن

الظلم هو أصل صدور هذه الأمور من الإنسان، أو نفترض أنه أثره الباقي في القلب بعد زوال الفعل، فإن سوء التصرف خصوصاً على المعنيين الأولين للظلم يوجب ريناً قابلاً للبقاء فترة طويلة، وعليه فليس الظلم هو نفس السرقة أو شرب الخمر، بل القسوة الباقية، أو قل المجموع من الفعل وأثره، فما دامت قسوة القلب موجودة فالفرد ظالم، ولا ضير في عدم كونه اختيارياً ما دام سببه اختيارياً، وما ليس بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يعاتب على قسوة القلب، وإنما يعاتب على شرب الخمر الذي سبب ذلك.

فأصبحت الصور المحتملة ستة وفي عددٍ منها تتم دعوى الأعمّي دون بعض.

فالشق الأول: الرئيسي الذي عليه مشهور الأصوليين، هو أن نفسر الظلم بالمعنى الأول والذي وردت فيه رواية الإمام عليه السلام أنهم كانوا يعبدون الأوثان ولا يستحق مثلهم أن يكون إماماً، فمن عبد الأوثان طرفة عين لا يكون إماماً طرفة عين، وهنا ينبغي أن نغض النظر عن الأثر القلبي لعبادة الأوثان لأن الأثر القلبي له كلام يأتي، وإنما نفترض أن الظلم هو عبادة الأوثان نفسها، وعلى هذا تنعقد صورة دليل الأعمّي بأن يقال: إن عبادة الأوثان زالت ومع ذلك يسمى ظالم، وكل ظالم لا ينال الإمامة فيسمى ظالماً بعد زوال تلبسه بالظلم.

ويجاب عن هذا الاستدلال بعدة وجوه:

الأول: احتمال عدم تحقق الصغرى منهم فلم يتحقق الانقضاء.

الثاني: الطعن في سند الرواية، والآية وحدها لا تفسر الظلم وحتى لو

كانت الرواية معتبرة، فإنما هي حجة في الأمور الفقهية لا اللغوية.

الثالث: إننا لو فسرنا الظلم في الآية بعبادة الأوثان نتورط في محذور أكبر؛ لأن لازمه أن كل من كانت عقيدته صحيحة يستحق الإمامة، وكثير من أولاد إبراهيم عليه السلام لم يتلبسوا من أول حياتهم إلى نهايتها بعبادة الأصنام فهم ليسوا ظالمين على هذا التفسير، فهل كل هؤلاء أئمة؟ لا طبعاً، بل أقل القليل من ذريته عليه السلام، وهذا مما لم يلتفت إليه الأصوليون حيث فسروه من جهة وغفلوا من جهة أخرى.

الرابع: لو تنزلنا وقبلنا كل المطالب الأصولية المشهورية بأن من عبد الأصنام قليلاً في عمره أو كثيراً فإنه لا يستحق الإمامة إلى آخر عمره، وإنه يكفي هنا التلبس آناً ما كما عليه الآخوند، أي أن العلة المحدثة كافية للبقاء، بينما يمكن فهم معاني أخرى من الآية الكريمة بحيث يكون الظلم وعدم الإمامة متقارنين دائماً، أي أنه علة محدثة مبقية، أقول لو سلمنا كل ذلك فينقض عليه بمثل سلمان الفارسي.

بيان ذلك بضم مقدمتين تنتجان هذا النقض:

الأولى: ان سلمان مَرّ بعهود مختلفة وجرب عدداً من الأديان خلال تاريخه السابق على الإسلام بحسب الحكمة الإلهية ليرى ان الإسلام هو الدين الصحيح فقد كان ظالماً على هذا النحو.

الثانية: ما ورد عنه صلى الله عليه واله بسند معتبر ومشهور ظاهراً (سلمان منا أهل البيت)، أي في مستوانا الكمالي والنوراني فهم عصبة عالية المقام وهو منهم، ولما كانت الإمامة ثابتة لهم فهي ثابتة له ثبوتاً مع إننا أثبتنا

انه ظالم بالمعنى الذي قاله الأصوليون، فهذا نقض على ما قالوه أن الظلم آناً ما لا يجعله مستحقاً للإمامة.

وأما العلة المحدثة المبقية من الظلم بحيث يكون حال الاستعمال متلبساً أو طول عمره متلبساً وبه ينفتح الباب لرد استدلال الأعمَى، فلا أقل من أمرين وإلاّ لأصبح كل ذرية إبراهيم عليه السلام غير عابدي الأصنام أئمة وهو غير محتمل.

الأمر الأول: ان الذنب لدى حصوله يوجد أثراً سرمدياً في القلب وهذا الأثر هو المانع عن الإمامة، فلابدّ لكي ينال العهد ألاّ يكون له ذنب أصلاً.

فان قلت: فانه ورد في الرواية والارتكاز المتشرعي (التائب من الذنب كمن لا ذنب له) وهذا يشمل الأثر القلبي أو النفسي.

قلنا: أولاً: انه نزّله منزلته وليس هو هو، ولم يقل (التائب من الذنب لا ذنب له) لأنه له ذنب وهذا تنزيل، وهو وإن كان في الفقه له تأثير ويدل على الهوهويه نحو (الطواف بالبيت صلاة)، ولكنه في الأمور الواقعية لا اثر له وخاصة تلك الأمور المعنوية العالية كالإمامة والرسالة فإنها لا تنال بالتنزيل والتشبيه فالمذنب حقيقة -وان تاب- ليس له أن يصل إلى تلك الحدود العليا كالإمامة.

ويجاب ذلك: بأن هذا أما أن نأخذه باعتبار الأثر الباقي في قلبه بعد فساد عقيدته، وأما أن نأخذه بدون ذلك، ومفروض هذا القسم أن نأخذه بدون ذلك، فالمؤثر هو السبب فقط لا هو والمسبب، أي عمل الذنب قبل

التوبة لا بعدها فيرتفع عنوان الظلم بالمرة، فالتعبير بصيغة التشبيه والتنزيل مجاراة للعرف وليس له اتجاه تنزيلي حقيقة كما هو مفاد الدلالة المطابقية، ووجود الكاف كعدمها وإنما المقصود حقيقة هو أن التائب من الذنب لا ذنب له، وهما متشابهان من جميع الجهات بما فيها عدم الذنب.

ثانياً: إننا لو سلمنا أن التوبة تزيل الأثر النفسي والقلبي والعقلي، لكن هذا لا يشمل سوء العقيدة كعبادة الأصنام والشرك الصريح فان ظاهر لفظ الذنب هو العصيان وترك الواجبات وفعل المحرمات ونحوها من الأمور المتعارفة التي تصدر من حَسني العقيدة، لا التي ترجع إلى فساد العقيدة؛ لوضوح أننا لا نسمي الكافر مذنباً، بل هو أسوء من المذنبين جميعاً، فلا يكون صغرى للقاعدة المذكورة.

وجواب ذلك من جهتين:

الأولى: النقض بمسلمي صدر الإسلام وغيرهم ممن كانوا على ديانات فاسدة ويسلمون، وبعضهم ترقى إلى مراتب عالية من الإيمان بغض النظر عن الإمامة، فلو كان (لا ذنب له) لا يشمل فاسد العقيدة فيبقون فاسدين، وهو لازم واضح البطلان.

الثانية: أنه مبني على أن الكفر ونحوه من أشكال فساد العقيدة ليس ذنباً، وهو ضيق في النظر إذ الذنب كل نقص أمام الله تعالى في العقيدة والسلوك لا يختص بالذنوب المتعارفة، فإذا زال الذنب - أي ذنب بهذا المعنى الوسيع- بالتوبة فيصبح كمن لا ذنب له، ويصبح الكافر الذي يسلم كالمؤمن بالأصل، ويؤيده ما أجمع عليه الفريقان (من أن الإسلام يجب ما قبله) فتكون حياته

السابقة ملغية بالمرة، بل قد يصبح أعلى منهم حسب الاستحقاق، نعم قد يقال بأن تكامله أصعب وأبطأ لضعف استعداده بسبب المدة الطويلة من الكفر.

الأمر الثاني [١]: إن المراد من الذنب: الذنب الدّقي وإن كان في درجة المتقين والورعين وغير ذلك، ومن هنا لم ينل الإمامة أغلب أولاد إبراهيم عليه السلام وذريته، بل أن إبراهيم نفسه لم ينلها إلا بعد النبوة والرسالة والخلّة، وهي تحتوي على درجات من التنزيه عن الذنوب تدريجاً، ومعه لا حاجة إلى القول بأنها علة محدثة فقط أو محدثة للأثر، وإنما نفس الذنوب مع عدم التصدي للتوبة الجدية عنها كاف في ذلك، أو قل: إن المستوى النفسي الذي هو علة الذنوب (لا معلولها) لا يناسب، أو لا يتحمل جعل الإمامة وثقلها، وإذا تم ذلك لم يتم دليل الأعمّي؛ لأنه لا يراد به إلاّ المتلبس ولا يتم الاستدلال على كل تقدير، وأما إذا زال عنه التلبس وأثره فهو يستحق الإمامة بالضرورة، ونريد بها الإمامة الثبوتية بغض النظر عن العنوان.

وإلى الآن كأننا انتهينا من القسم الاول من أقسام الظلم، ورأينا انه لا ينبغي القول انه بعد زواله بالتوبة والإخلاص يبقى أمامه الباب منسداً في طريق التكامل والإمامة، بل يبقى مفتوحاً بفضل الله وسعة رحمته ويكون قوله تعالى: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [٢]، خاصاً بالمتلبس ولا يعم

---

(١) وهو يرجع إلى قسم آخر من الأقسام الستة وإنما ذكر في حدود الرد على الإشكال.

(٢) سورة البقرة: ١٢٤.

المنقضي، فما دام ظالماً ولم يتلبس فالمحمول هو الإمامة لا يكون شاملاً له، وإذا تاب فهو من المنقضي وتترتب عليه نتيجتان:

١) إمكان الحصول على الإمامة.

٢) إننا ننكر أن استعمال الظالم فيما انقضى وحصلت منه التوبة حقيقي بل مجازي بعد أن برهنا على أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس، وطبقاً لأصالة الحقيقة الجارية في المقام فلا يكون المنقضي مشمولاً بقوله تعالى: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي﴾ لأنه أكيد المجازية.

إن قلت: إذن لماذا استدل الإمام عليه السلام به وكأن تهافتاً بين ما زعمتم والخبر.

قلنا: جوابه من وجوه:

١) الطعن بسند الرواية فلا اعتقد لها سنداً معتبراً.

٢) ما ذكرناه من عدم تحقق الصغرى.

٣) أنه إنما ذكره لإلزام الراوي وإفهامه لأن الذي ذكرناه من أقسام الظلم ليس واضحاً في الأذهان العرفية، وإنما الواضح عبادة الأوثان، وقد باشروها فيكون إلزاماً للسائل بغض النظر عن المقدمات.

٤) ما يمكن تصيده من ذيل الرواية لأنه تضمن قاعدة عامة لهذا المورد وغيره، وهو أن السفيه لا يكون إمام التقي، أي أن الأدنى لا يكون إماماً على الأعلى فهم بمجموع حياتهم كانوا أقل من أمير المؤمنين عليه السلام فلا يكونون أئمة عليه، فإعطاء الكبرى يكون بمنزلة التنازل عن المقدمات المستفادة من الرواية.

القسم الثاني من الظلم أن ننظر إليه بلحاظ الأثر الناتج نفسياً وعقلياً، وينبغي أن نعبّر عنه بالأثر القلبي للذنوب فنتصور أن شخصاً ما كان فاسد العقيدة وأثر هذا على قلبه وزال تلبسه بفساد العقيدة، أي بالمعنى الأول بالإسلام، إلاّ أن أثره القلبي لا زال موجوداً فلا يكون مستحقاً للتكامل إلى درجة الإمامة، وإنما ينفتح الطريق إذا أزال الأثر عن نفسه، ويترتب عليه أمران في الاستدلال للمشتق:

١) ننكر أن من تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى غير مستحق للإمامة أو أن طريقها منسد أمامه.

٢) أن وصف هذا الشخص بالظالم على نحو الحقيقة - على القول بالوضع للمنقضي- ظلم له بعد زوال عمله وأثره فإنه من باب تسميته بالمبدأ بعد تلبسه بالضد.

وكما أمكن البرهنة على أن التوبة مزيلة للقسم الأول من الظلم كذلك يمكن تقريب نفس البرهان على إزالة التوبة للظلم من القسم الثاني وخاصة بعد أن قررنا فيما سبق انه لا يقدح فيه تنزيل المذنب التائب كمن لا ذنب له؛ لأنه تنظير حقيقي، وأن التائب في جملة الذين ليس له ذنوب أصلاً، نعم توجد إشكالات تختص بهذا القسم دون سابقه من قبيل أن نقول أن خبر (التائب من الذنب كمن لا ذنب له) يشمل الذنوب العملية لا آثارها التي هي محل الكلام، فلا دليل في هذا القسم على التنزيل فيبقى الظالم متلبساً بهذا الأثر طيلة حياته ولا يكون مستحقاً للإمامة.

وجواب ذلك ببساطة: أنه لا يمكن أن تزيد أهمية الأثر على المؤثر

فإذا كان المؤثر وهو فساد العقيدة قابلاً للزوال بكل تفاصيله وأثاره كعدم الإمامة، فكذلك أثره القلبي لأن هذه الزيادة في الأهمية معلول بلا علة والخبر كما يشمل العلة يشمل المعلول.

إن قلت: أن الذنوب القلبية ليست ذنوباً حتى تكون مشمولة بالخبر، أو يقال أنها ليست اختيارية باعتبارها من صفات القلب وإنما يدخل في الاختيار أعمال الجوارح.

قلنا: ان هذا جزاف من القول وليس بصحيح فان هذا الأثر القلبي أيضاً عمل اختياري باعتبار التسبب فيه، والسبب المنتج له كان اختيارياً فالمعلول اختياري، وقد قيل (ان ما ليس بالاختيار لا ينافي الاختيار)، فمن ألقى نفسه من شاهق ولم يتمكن من إنقاذ نفسه أثناء السقوط للعجز لا ينافي تحميله المسؤولية.

كما أن تسمية الأفعال القلبية أعمالاً ليس بمستبعد فقد قسم الفلاسفة وأضرابهم الفعل إلى فعل الجوارح والجوانح، فالإنسان يتصرف باختياره في التفكير والتكلم في باطن النفس وغيرها، فالعصيان القلبي ذنب وكل ذنب يزول بالتوبة، وعندئذ تتحقق النتيجتان المذكورتان وهي انفتاح طريق التكامل أمامه حتى للإمامة، وإن تسميته ظالماً بعد التوبة المناسبة استعمال مجازي بعد الاستدلال السابق ان المشتق موضوع لخصوص المتلبس.

وبذلك انتهى الكلام في القسمين الأولين الذين محورهما فساد العقيدة ومعلولها.

ثم يقع الكلام في القسمين الثالث والرابع وضابطهما العصيان العملي

ومعلوله النفسي والعقلي والقلبي، وعندئذ يكرّر نفس الكلام بل هنا أسهل وأهون لأن الفرض هنا حسن الاعتقاد.

القسم الخامس: وهي الذنوب الدقية التي يمكن أن تناسب حتى مرحلة الورع والتقوى، لأن الورع هو عبارة عن الالتزام بإيجاد الواجبات العامة وترك المحرمات العامة، وهو لا ينافي مطلقاً صدور مطلق الذنب كنظرةٍ ما أو حركة ما أو شعور كالعجب أو الرياء، فهذه ذنوب في مستويات خاصة دقيقة وهو القسم الذي نتكلم فيه:

وهنا ينبغي أن نلتفت إلى أمور:

الأول: ليس كل المستويات المذكورة من الذنوب تنتج آثاراً قلبية فالقسمان الأول والثالث منتجان لها أكيداً، أما الخامس فغير منتج بالضرورة لقسم سادس (ولا ننسى أن القسم الخامس هو الذنوب الدقية بلحاظ أصل صدور الذنب والسادس بلحاظ أثره القلبي) لأنها مناسبة للإنسان عالي المقام ومثله لا يحتمل أن يتأثر قلبه بها أمام الله سبحانه.

وبيان آخر نقول: أن الذنوب في تلك المستويات ليست ذنوباً حقيقية، بل ضرب من الاعتراف بالقصور أمام الله سبحانه، فما فعله طاعة محضة لكنها ناقصة مقابل حق الله سبحانه، فهو من جهة نقصانه يستغفر ويعتبرها ذنوباً.

ومن ناحية أخرى ينبغي أن نلتفت إلى أن مثله يكون حصول الذنب منه مقترناً بالتوبة بحسب ما يناسبه من الحال طبقاً لرواية: (إن من أذنب وشعر أن ذنبه أمام الله سبحانه عدّ من المستغفرين قبل أن يستغفر، ومن شعر

أن النعمة من الله عد من الشاكرين قبل أن يشكر) فالذنب في المراتب العالية مقترن بالتوبة، والتوبة ماحية فلا يبقى ذنب ولا أثر، وهي مقبولة ومخلصة في تلك المراتب.

الأمر الثاني: ان مثل هذه الذنوب الدقية في المراتب العالية ليست معيقة للإمامة، لأنه لا أحد ينجو من التقصير أمام الله سبحانه فحتى المستحق للإمامة هو مذنب بهذا المعنى الدقي ولا ينافي جعله إماماً.

الثالث: إن إبراهيم عليه السلام لم ينل الإمامة إلا بعد طيّ تلك المراحل ومعناه أن كل مرحلة مقترنة بأمرين:

أحدهما: إيجابي وجودي وهو الكمال الذي أحرزه في هذه المرحلة.

وثانيهما: سلبي عدمي، ونعني به عدم الكمال المناسب لما فوقه، فهو من هذه الناحية له درجة من الذنوب، وكلما تكامل الإنسان تقل نقائصه وذنوبه، فهذه الدرجات الأربعة التي مرّ بها إبراهيم عليه السلام كانت في طريق التكامل، وأول تلك المراحل العبودية وهي ليست شيئاً هيّناً، فهذا رسول الله صلى الله عليه وآله وهو خير الخلق يقول: «اختارني عبداً قبل أن يختارني رسولاً» والعبودية الحقيقية بالبراءة مما عدا الله حتى من ذاته، وعندئذ لا نتعقل ما فوقها، ولكنهم عليهم السلام يتعقلون ففوقها النبوة والرسالة والخلّة وفوقها الإمامة، وفي كل مرتبة لها ما يناسبها من النقائص والذنوب والعيوب أعم من الذنوب العامة، بل هو حدّ عدمي يزول بالوصول إلى الكمال الذي فوقه.

الرابع: إننا كما قلصنا سلسلة أقسام الظلم إلى خمسة بعد إلغاء القسم

السادس، يمكن أن نحذف القسم الخامس فتبقى الأقسام الأربعة الأولى هي القدر المتيقن من الاتصاف بالظلم، ووجه عدم اتصاف القسم الخامس بالظلم لأنه ملازم مع درجات عالية من اليقين، ومن غير المحتمل أن يكون أمثال هؤلاء مصداقاً للظالمين، بل أن بعض هذه المراتب كانوا يشعرون بالذنب والظلم والتقصير أمام الله سبحانه وهم أئمة، فإذا كان هذا الظلم مصداقاً للآية الشريفة كان مخالفاً للقاعدة التي أسستها الآية: ﴿قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالمينَ﴾.

والذي أستطيع بيانه بهذا الصدد إننا إذا قصدنا من الظلم ظلم الآخرين فهم منزهون عنه جزماً، بل مثله يسعى بينه وبين غيره برضا الله سبحانه، لكن هناك قسم من الظلم أدق من ذلك نصّ عليه القرآن الكريم: ﴿وَظَالمٌ لِّنَفْسه مُبينٌ﴾[١]، ﴿الَّذينَ ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ﴾[٢]، وهذا الظلم بحسب فهمي يبقى مرافقاً للإنسان طويلاً، لأنه نوع تسبب لحرمان النفس عن الدرجات المتوقعة للكمال، وكل فرد ما دام لم يتسبب للوصول إلى المرتبة اللاحقة لمرتبته فهو ظالم والظلم للنفس موجود وخاصة في المراتب الدنيا من هذه المراتب العليا التي نتكلم عنها ولا نتعرف عليها إلا بالدليل الأنّي لا اللمّي، فلا نعرف أن هذا مستحق للإمامة، بل كل من وصلته الإمامة نعلم إنّاً انه ليس بظالم وليس بالعكس بل نعلم باليقين بقاء الظلم، إلاّ أن يستره الله

(١) سورة الصافات: ١١٣.

(٢) سورة إبراهيم: ٤٥.

تعالى ويغفره، إلاّ أن يقيم الله تعالى دليلاً على ذلك بأن يعطيه بعض تلك المراتب.

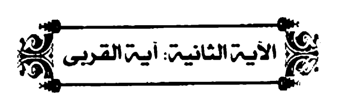
الخامس: إننا إلى الآن تكلمنا عن معلول الظلم، فأن الظلم بآية مرتبة فسرناها يكون علة لعدم الإمامة، وبتعبير أدق يكون سبباً لشيء ملازم مع عدم الإمامة، وهذا في نفسه صحيح، لكن ينبغي أن نلتفت أن الظلم سيء علة ومعلولاً، فما تكلمنا عنه هو معلول الظلم، وأريد أن أتكلم عن علته وهو المستوى النفسي المنتج للظلم بكل أقسامه واضحاً أو دقياً، فهذا المستوى لا يمكن أن يكون محلاً للنبوة والرسالة والإمامة، أي لا يتحملها لأن الإمامة والنبوة ثقل في المسؤولية وإنما يعطاها الإنسان بعد وجود المقتضي للقيام بمسؤولياتها، ومثل هذا الإنسان الذي فيه سبب الظلم لنفسه لا يكون مطيقاً لأعباء الإمامة والرسالة ونحوها.

ونشير هنا إلى نفس ما ذكرناه في الأمر السابق بان نفس هذه الحالة وهي القصور عن المنصب تُستصحب ما لم يثبت بالأن انتفاؤها ويثبت ذلك بجعل الله سبحانه المنصب له فنعلم أنه زال ضعفه وعدم استحقاقه، إذ لو كان كذلك لما حمّله الله تعالى هذه المسؤولية، لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها، ومن المستحيل بحسب الحكمة الإلهية أن يعطي شيئاً أكثر من طاقة الفرد فما دام قد أعطى فالفرد مطبق.

السادس: إن الظلم بمعناه المتدني لم يكن دليلاً على الوضع فكيف بالمعنى الدقي، أو قل: أن الوجوه السابقة لم تصلح دليلاً للأعمّي فكيف بهذا الوجه، لأننا أنكرنا أن المنقضي عنه الذنب وأثره بأي درجة يصدق

عليه أنه ظالم حقيقة، لأننا برهنا بمرتبة سابقة على عدم الوضع للأعم.

وبهذا انتهى جوابنا على استدلال الأعمّي بالآية الكريمة منضمّة إلى الرواية الشريفة التي تكلموا عنها وعرضها صاحب الكفاية.



الآية الثانية: آية القربى

قوله تعالى: ﴿قُل لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾[1].

تعرض السيد الشهيدقدس سره لبيان هذه الآية المباركة عند بحثه حول أفضلية أهل الكساءعليهم السلام في كتاب شذرات من فلسفة تأريخ الإمام الحسينعليه السلام.

قالقدس سره:

ثم أنه من الآيات التي تشمل الزهراءعليها السلام والحسين معاً، آية المودة في القربى، وهي قوله تعالى: ﴿قُل لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾.

ونحن نعلم أن القربى لا يقصد منهم إلاّ أربعة: وهم علي وفاطمة والحسن والحسينعليهم السلام، وأما باقي المعصومين فهم في الدرجة الثانية.

فالمودة في القربى هي أجر رسول اللهصلى الله عليه وآله، مقابل ما ضحى في سبيل الله وفي سبيل كل مؤمن ومؤمنة.

فإن كانت في قلب الفرد الولاية لهم، إذن فقد أدى أجر رسول

---

(١) سورة الشورى: ٢٣.

اللهﷺ، وإن لم تكن الولاية في قلبه، إذن فقد خان رسول اللهﷺ.

فإن قلت: إن المودة هي الحب والعاطفة، وأما الولاية فهي شيء آخر، وما هو المذكور في الآية هو المودة وليست الولاية، فكيف نحمل الآية على خلاف ظاهرها؟

قلنا: ان جوابه من عدّة وجوه:

الوجه الأول: إن العاطفة النفسية لا فائدة من ورائها، وهي ساقطة تماماً، فإذا كان مجرد الحب لهم هو الذي ينجي، فإن كثيراً من الناس ممن هو خارج التشيع، وخارج الإسلام، يحبونهم ويحترمونهم بدرجة معتد بها، فهل نعترف بأنهم ناجون؟

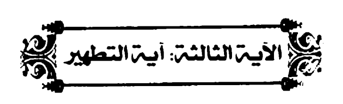
فالولاية تشير إلى شيء يكون سبباً للنجاة، والحب وحده لا يكون كذلك، إذن فلابدّ لنا أن نصرف الآية عن ظاهرها إلى ما يكون سبباً للنجاة، وهو الولاية.

الوجه الثاني: إننا لو تعمقنا بمقدار معتد به، نرى كثيراً ممن يدَّعون أنهم محبون لأهل البيتعليهم السلام كاذبون، لأن (المحب لمن يحب مطيع)[١].

في حين أننا نرى أن حياتهم ليست مبنية على الطاعة، إذن فالحب الحقيقي مساوٍ للولاية الحقيقية تساوي المثلين، فيبدأن من نقطة واحدة وينتهيان إلى نهاية واحدة.

---

(١) مقطع من شعر يروى أن الإمام الصادقعليه السلام تمثل به، أنظر وسائل الشيعة: ج١٥، ص٣٠٨، ومناقب أبي طالب: ج٣، ص٣٩٥.



الآية الثالثة: آية التطهير

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[1].

قال قدس سره:

وكذلك من الآيات التي تشمل الزهراء عليها السلام والحسين عليه السلام آية التطهير، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.

أُريد أن أبين هنا بمقدار ما يناسب شيئاً من تفسير هذه الآية.

وأول شيء أبدأ به هو معنى البيت، في قوله تعالى: ﴿أَهْلَ الْبَيْتِ﴾، فهو معنى إضافي حذف طرفه في الآية الكريمة، فهو لم يقل أهل بيت من؟

فإن فيه أطروحتين:

الأطروحة الأولى: أنهم أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وهي الأطروحة المشهورة.

---

(١) سورة الأحزاب: ٣٣.

الأطروحة الثانية: أنهم أهل بيت الله سبحانه.

وأنا أريد الآن أن أقيم القرائن على نفي الأطروحة الأولى وتعين الثانية، وذلك ضمن خطوات:

الخطوة الأولى: أن نعطي المعنى اللغوي للبيت، فالبيت هو ما نسميه باللغة الحديثة الغرفة أو الحجرة، ويسمون الخيمة بيتاً، وأما المجموع من البيوت فتسمى داراً، لأن الحائط يدور على سائر البيوت.

ويظهر أن النبيﷺ في داره عدّة بيوت (غرف) بعدد أزواجه، وكان يأوي في كل ليلة إلى واحدة منهن.

الخطوة الثانية: أنه لم يثبت إطلاقاً أن للنبيﷺ بيتاً خاصاً به.

إذن، فما هو الذي يصدق عليه أنه بيت رسول اللهﷺ؟ فإن ما يسمى بيت رسول اللهﷺ فيه عدّة احتمالات، وكلها غير صحيحة:

الاحتمال الأول: الدار مجموعاً، وهي لا تسمى بيتاً بالضرورة.

الاحتمال الثاني: غرفة خاصة به، ولم يثبت أن له غرفة خاصة به، ولو ثبت ذلك لما شاركه فيها أحد.

الاحتمال الثالث: بيوت زوجاته، وهي إنما بيوتهن، وليست خاصة به.

فإن قلت: فأن لفظ (أهل البيت) يراد به تمثيل وجود رسول اللهﷺ كالخيمة على أهله، وهو تمثيل عرفي، فمن يكون تحت هذه الخيمة فهو من أهل البيت.

قلنا: إن هذا قابل للمناقشة من وجهين:

الوجه الأول: إن هذا معنى مجازي، والحمل على المعنى الحقيقي أولى، ولا يوجد عندنا معنى حقيقي لبيت رسول الله ﷺ.

الوجه الثاني: إن خيمته المعنوية غير خاصة بالمعصومين عليهم السلام، بل شاملة لسائر المسلمين والمؤمنين.

فإن قلت: فإن نسبة البيت لله سبحانه أيضاً مجازية وليست حقيقية.

قلنا: نعم، لاستحالة وجود البيت بالمعنى المادي لله سبحانه وتعالى، فيتعين أن يكون بيته معنوياً.

فإن قلت: إن بيت رسول الله ﷺ المعنوي إذا كان شاملاً لجميع المسلمين، فإن بيت الله المعنوي شاملاً لكل الخلق، وليس خاصاً بأحد.

قلنا: نعم، إلاّ أنه يختلف باختلاف المستويات والدرجات، ونستطيع أن نجعل لكل مجموعة بيتاً خاصاً بهم، فأخص الخلق أجمعين هم الأحق بالبيت الخاص بهم، وهم الخمسة أهل الكساء.

قد يقال: إننا إن تحدثنا عن النبي ﷺ خلال فترة حياته المتأخرة عن وفاة خديجة (سلام الله عليها)، فهذا الذي قلناه صحيح حيث كان في داره عدة بيوت، ويسكن في كل بيت واحدة من أزواجه.

أما إذا تحدثنا عنه في عصر وجود خديجة معه فالحال يختلف، حيث أنه من الأكيد، ومن ضروريات التاريخ، إنه لم يتزوج غيرها إلى أن توفيت، ومعه فقد يكون له بيت مستقل، فيصدق عليه أنه بيت رسول الله ﷺ.

جـوابه: إننا نسـأل أن الآيـة الكـريمة، هـل أنهـا نـزلت فـي حـياة خديجة عليها السلام أم بعد وفاتها؟

وحسب فهمي أن خديجة عليها السلام ماتت، ثم تزوج النبي صلى الله عليه وآله المتعددات، ثم ولد الحسن والحسين عليهما السلام، ثم نزلت الآية الكريمة وهذا ينبغي أن يكون واضحاً.

كما أنـه ينبغي الالتفات إلى أن دار رسول الله صلى الله عليه وآله كانت في حركة دائمـة، منذ وفـاة خديجـة، إلـى حين وفاتـه صلى الله عليه وآله مـن حيث الزواج، فلربما كانت تضيق على عدد الزوجات، ويكفي أن نلتفت أنه صلى الله عليه وآله توفي عن تسع حرائر بالعقد الدائم، أي عن تسع زوجات، فهل كان في داره تسع غرف؟ كلا طبعاً. وربما يسكن عدة زوجات في غرفة واحدة، والمهم أنه -مع هذا الحال- لا يمكن أن تكون له غرفة مستقلة.

كما ينبغي الالتفات إلى أنه على فرض وجود بيت مستقل له، فهو خاص به لا يسكنه أحد غيره، ولا أقل أن تكون نسبة غيره إليه مجازية جزماً كائناً من كان حتى علي وفاطمة عليهما السلام، فنحن أمام مجاز بكل تأكيد، أي بكل محتملات الفهم في الآية، ولا أقل أن يدور الأمر بين اعتبارهم أهـل بـيت النبـي صلى الله عليه وآله لحـبه بهـم، أو أهـل بـيت الله تعالـى لحـبه لهـم، ودرجاتهم العالية عنده، والثاني أولى؛ لأن النسبة إلى الله تعالى دائماً هي الأولى.

فإن قلت: إنه قد تسمى الدار بيتاً مجازاً.

قلنا: إن المجاز يحتاج إلى قرينة وهي غير موجودة. وأعتقد أن هذا

المعنى كان مستنكراً لغة.

فإن قلت: إننا نستصحب ذلك استصحاباً قهقرياً إلى زمان رسول الله ﷺ، أي أننا الآن نسمي الدار بيتاً، ونشك أنه كان كذلك فيما مضى، فنستصحبه استصحاباً قهقرياً، ونقول إنه كذلك في صدر الإسلام، أو في زمن نزول الآية الكريمة.

قلنا: إننا لا نريد أن ندخل في مناقشة الاستصحاب القهقري، وإنما كل ما في الأمر أن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب أصلي معاكس، لأن الناس قبل الإسلام كانوا يطلقون لفظ الدار على مجموع الغرف، ولفظ البيت على الغرفة الواحدة، فهل انتفى ذلك في عصر النبي ﷺ أم لا؟

فنقول إنه بقي على هذا الإستعمال، إلا أن نحرز خلافه في العصور المتأخرة عن النبي (صلى الله عليه وآله)، حيث أخذ الناس يخطأون ويسمون الدار بيتاً.

حينئذ ينتج من ذلك نتيجتان:

النتيجة الأولى: إن أزواج النبي ﷺ ليس فيهن واحدة داخلة في مفهوم أهل البيت، وإن كن ساكنات معه في داره، وذلك لعدة تقريبات ظهرت مما سبق.

منها: إننا لو قبلنا أن له بيتاً خاصاً به، فليس إحداهن تسكنه.

ومنها: إن كل واحدة من زوجاته هي أهل بيتها، وليس بيتها بيت النبي(صلى الله عليه وآله).

ومنها: إننا بعد أن قربّنا أن المراد بالبيت بيت الله تعالى، فهل هن أهل لهذه النسبة؟ فمن كانت أهلاً لذلك نسبناها، ومن كانت ليست أهلاً رفضناها كائنة من كانت.

فإنه لم يدع أحد عصمتهن، ولم يدع أحد عدم صدور ذنوب كبيرة من بعضهن، فهل تكون من قد حاربت إمام زمانها أهلاً لأن تنسب إلى المقام الأعلى القريب من الله تعالى حتى لو تابت؟ فلذا قال تعالى: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[1]، أي من أذنب في حياته ولو بذنب واحد فإنه لا يصلح أن يكون أهلاً للإمامة، لأن ذلك الذنب يؤثر فيه أثراً يبقى معه طيلة حياته حتى لو تاب، فإن عبادة الأصنام أو شرب الخمر أو الزنا، تجعل إمامة من قام بها متعذرة.

النتيجة الثانية: إن (أهل البيت) معنى خاص بأصحاب الكساء الخمسة، لأنهم خير الخلق على الإطلاق، ولا يشمل غيرهم بما فيهم التسعة المعصومون من أولاد الحسين عليه السلام، وبما فيهم الأنبياء والأولياء السابقون.

مضافاً إلى أنه توجد الكثير من الروايات الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه

---

(١) سورة البقرة: ١٢٤.

يقول: «**إنها نزلت فيَّ وفي علي وفاطمة والحسن والحسين**»[١].

وإنما قال ذلك لكي لا يخطر في ذهن أحد كائناً من كان أنه منهم.

إن قلت: إنه لا يوجد فيها مفهوم مخالفة، فإنه حينما قال: «**إنها نزلت فيَّ وفي علي وفاطمة والحسن والحسين**». لم ينف الزائد.

قلنا: إن لسان الحال يؤكد على أنها نزلت في هؤلاء فقط. ويقرب ذلك أمران:

الأمر الأول: إن غيرهم أوضح في عدم الانطباق، وذلك لعدم

---

(١) أنظر نحوه في: أمالي الشيخ الطوسي: ص٥٦٥، البحار: ج٣٥ ص٢١٩،ج٣٦ ص٣٠٩، ج٦٩ ص١٥٤، ج٣٥ ص٢٢٧، المعجم الكبير للطبراني: ج٣ص ٥٤، خصائص الوحي المبين للحافظ ابن البطريق: ص١٠٢، شواهد التنزيل للحاكم الحسكاني الحنفي: ج٢ ص٩٦، ترجمة الإمام الحسن لابن عساكر: ص ٧٠، ينابيع المودة للقندوزي: ج٣ ص٣٦٨. فإنها تخصص أهل البيت بالخمسة أصحاب الكساء ولكن بلفظ آخر.

وهناك روايات بنفس اللفظ منها: ما ورد في شرح الأخبار للقاضي المغربي: ج٢ ص ٥١٥، البحار: ج٣٥ ص٢٢٢، مجمع الزوائد للهيثمي: ج٩ ص١٦٧، نظم درر السمطين للزرندي الحنفي: ص٢٣٨، خصائص الوحي المبين لابن بطريق: ص١٠٦.

فهذه طائفة من الروايات تشير إلى اختصاص الآية بالخمسة أصحاب الكساء.

وهناك طائفة من الروايات الأخرى تخصص نزول الآية بالخمسة مضافاً لهم التسعة المعصومون من ولد الحسين عليه السلام.

ويمكن الجمع بين الطائفتين بأن الآية تشمل الخمسة بالمرتبة الأولى والتسعة بالمرتبة الثانية كما سوف يشير إلى ذلك في المتن فأنتظر.

معاصرتهم لرسول الله صلى الله عليه وآله.

الأمـر الثانـي: إن ظاهر الآية هو انطباقها على مصاديق متحققة فعلاً، وليس على مصاديق سوف تأتي.

فـإن قلـت: إذا كان المراد بالبيت بيت الله تعالى وليس بيت رسول الله صلى الله عليه وآله، فـإن بـيت الله شـامل للأزمـنة الـثلاث أي الماضـي والحاضـر والمستقبل، ولا دخـل لـولادة التسعة المعصـومين عليهم السلام، فإن لم يكونوا أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله، فهم أهل بيت الله.

قلـنا: إنـنا لابـدّ وأن نلـتفت إلـى الفـرق بالقـرب الإلهـي، بـين هؤلاء الخمسـة، وهـؤلاء التسـعة. فإن الفرق موجود، ودلت عليه الأدلة من الكتاب والسـنة. إذن فـإذا كـان أهـل الكسـاء عليهم السلام أعلـى مـرتبة مـن التسـعة المعصومين عليهم السلام، فإن بيتهم خاص بهم ولا يتعدى إليه غيرهم.

فـإن قلت: إن المعصومين التسعة عليهم السلام إذا خرجوا عن موضوع الآية، فقد خرجوا عن محمولها أيضاً، لأنها تقول: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الـرِّجْسَ أَهْـلَ الْبَـيْتِ وَيُطَهِّـرَكُمْ تَطْهِيـراً**﴾، فالموضوع هو أهل البيت، والمحمـول هـو التطهيـر. فـأي واحـد قد دخل في الموضوع، فهو داخل في المحمـول، أي إذا كـان مـن أهـل البيت فهـو مُطهَّـر وإذا لم يكن منهم فهو ليس بمطهَّر.

فـإذا زعمـنا أن المعصـومين عليهم السلام ليسـوا مـن أهـل البيت، إذن، فهم لا يدخلـون فـي الـوعد بالتطهيـر، فحـيث أنهـم خارجـون موضـوعاً، فسـوف يكونون خارجين محمولاً.

وهذه النتيجة باطلة أكيداً لأنهم مطهَّرون أيضاً، وشمولهم محمولاً من دون أن يكونوا مشمولين موضوعاً غير معقول، فما داموا مشمولين محمولاً فهم مشمولون موضوعاً.

إذن، نعرف أنهم مندرجون في ضمن أهل البيت.

جـوابه: إننا لو اقتصرنا على ظهور الآية فقط، إذن فأهل البيت هم أهل الكساء عليهم السلام، وهـم المطهَّـرون فقـط. ولكننا يمكـن أن نقيم أدلـة خارجية على عصمة التسعة عليهم السلام، وعلى إمامتهم، وعلى ولايتهم العامة وعلى وجوب طاعتهم.

ومن هنا يتعذر الاستدلال بالآية على عصمتهم، بل نستدل بعصمتهم على كونهم مشمولين بالآية، وبعد شمولهم بالآية والتطهير يمكن أن نقول إنهم من أهل البيت على مقدار مستواهم من الوجود.

إن قلـت: إننا بعد أن قربنا أن المراد (بيت الله)، فبيت الله معنى عرفي ومتشرعي ومفهوم يطلق على المسجد الحرام عامة وعلى الكعبة الشريفة خاصة، والألف واللام أظهر بالعهدية، فهي عهد إليه، وخاصة بعد أن نلتفت إلى أن البيت المعنوي مجازي، وهذا المعنى حقيقي ومتسالم على فهمه.

جوابه من أكثر من وجه واحد:

الـوجه الأول: إن الأهلية لها سببان، إما أن للإنسان يداً عليه، وإما أن يكون ساكناً فيه، والكعبة لم يسكنها أحد أكيداً، ولم تكن لأحد يد عليها، فهم ليسوا أهل الكعبة بهذا المعنى.

الوجه الثاني: إننا إذا تنزلنا عن ذلك، وقلنا: بأن معنى الأهلية هنا هو الولاية العامة، فأولياؤها هم المشرفون عليها شرعاً، ولكن هذا المعنى مجازي فلماذا لم يقل (أولياءه)؟

فالأولياء يراد بهم معنى، والأهل يراد بهم معنى آخر، فإذا قارنّا بين المعنيين، فلابدّ أن نختار أهل بيت الله المعنوي وليس البيت المادي، لأنهم ساكنون سكنى معنوية بأنوارهم العليا، وأرواحهم المقدسة، في ذلك المكان العالي وليسوا ساكنين بالكعبة، لا بأجسادهم ولا بأرواحهم.

ويمكن الجمع بين الفكرتين بعد الالتفات إلى فكرة أخرى قد سجلتها في بعض مؤلفاتي[1]، وحاصلها بأن الكعبة وجود تجريدي رمزي عن التوحيد، فإن المعنى المعنوي والتجريدي يحتاج إلى رمز مادي ليكون قريب المنال من العقول القاصرة والمقصرة، والمادية الدنيوية، فالكعبة مثال للتوحيد.

حينئذ نقول إن المفهومين قد أقترنا، أي البيت المعنوي لله والبيت المادي له، فهذا رمز وذاك مرموز إليه. وكما أن هذا البيت رمز لذاك، هو رمز عن ساكني ذلك البيت، وبتعبير آخر كما أن الكعبة رمز عن التوحيد، هي رمز عن الموحدين أيضاً.

فإن قلت: إنه قد ورد متواتراً قول النبي ﷺ: «**سلمان منا أهل**

(١) فقه الأخلاق ج١ ص١٥٤ ط بيروت.

البيت»[١]، ثم نضم إلى ذلك مقدمة أخرى، وهي أن التسعة المعصومين عليهم السلام أفضل من سلمان، ثم نضم إلى ذلك مقدمة ثالثة، وهي أن ما عند الأدنى عند الأعلى مع زيادة، فإن كان سلمان (رض) من أهل البيت، فإن التسعة المعصومين عليهم السلام منهم من باب الأولوية، مع العلم أن ظاهر الكلام السابق أنهم ليسوا من أهل البيت، وأن هذا العنوان خاص بأصحاب الكساء الخمسة عليهم السلام.

قلنا: إن هذا يمكن الإجابة عليه من عدة وجوه:

الوجه الأول: إننا نفهم أن سلمان من أهل البيت عليهم السلام من السنة، لا أننا نفهمه من الكتاب، إلاّ في صورة واحدة وهي أننا نجد أن الرواية شارحة ومفسرة للآية الكريمة، وإذا لم تكن مفسرة للآية، فإننا نفهم أن سلمان من أهل البيت بإخبار الرواية بذلك كما قلنا.

فإن أصحاب الكساء قد دلَّ عليهم الكتاب أنهم من أهل البيت، وأما الباقون بما فيهم التسعة المعصومون وسلمان، ولربما آخرون فقد دلَّت عليهم السنّة أنهم كذلك.

الوجه الثاني: إنه يمكن أن نقول كما قلنا: إن نفس هذا العنوان إذا فهمناه بمعنى أوسع، فسوف تكون له حصص ودرجات عديدة، أو أننا

---

(١) الناصريات للسيد المرتضى: ص٣٢٩، الخلاف للشيخ الطوسي: ج١ ص١٠٧، منتهى المطلب للعلامة الحلي: ج١ ص١٦٦، سبل السلام لابن حجر العسقلاني: ج١ ص٧٧، عيون أخبار الرضا: ج١ ص٧٠، تحف العقول: ص٥٢.

نقول فيه بالتشكيك باصطلاح المنطق وعلم الأصول.

حينئذ ماذا نفهم من (أهل البيت) في الآية؟

هل نفهم مطلق الأهل أو الأهل المطلق؟

فمطلق الأهل أي جميع حصص ودرجات (أهل البيت)، و الأهل المطلق أي الحصة الأرقى، والدرجة العالية من هذا العنوان.

فإذا فهمنا من ذلك مطلق الأهل، فإنه يشمل الجميع، بما فيهم أصحاب العصمة الثانوية من الأولياء، ويكون مقتضى الإطلاق ذلك، لكنهم قالوا في علم الأصول: بأن الإطلاق ينصرف إلى أكمل الأفراد، ومن جملة تطبيقات ذلك، أن أكمل الأفراد لظهور صيغة الأمر هو الوجوب، فمقتضى إطلاق صيغة الأمر الوجوب.

حينئذ نقول: إن أكمل الأفراد في (أهل البيت) هم أعلى تطبيقات وحصص و أشكال أهل البيت عليهم السلام، وأعلى الحصص ليس أكثر من خمسة، لأنهم خير الخلق على الإطلاق، ثم التسعة المعصومون عليهم السلام بدرجة أدنى من أهل الكساء، ثم سلمان (رض) بدرجة أدنى من التسعة المعصومين عليهم السلام، وهكذا.

مضافا إلى أن دليل أهل الكساء هو القرآن، وهو أعلى درجة من دليل الباقين الذي هو السنة.

فإن قلت: إن عدداً من الروايات قد وردت، تنص على اقتران نزول الآية بحادثة الكساء، وهي كثيرة ومستفيضة ومتواترة. وفيها يقول النبي صلى الله عليه وآله: (**اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي، فأذهب عنهم الرجس**

وطهـرهم **تطهيـراً)**[١]، وكـذلك ورد فـي بعض الـزيارات: **(يا أهل بيت النبوة)**[٢]، إذن فكيف نقول: إن المراد هو بيت الله؟

وجوابه من أكثر من وجه:

الـوجه الأول: إنه لا منافاة بين الأمرين، فهم أهل بيت الله وأهل بيت النبي صلى الله عليه وآله، لأنه لا منافاة بين الله وبين نبيه صلى الله عليه وآله.

الوجه الثاني: إنه من باب **(كلم الناس على قدر عقولهم)** فلو قال: أهل بيت الله فهل يفهم أحد كلامه؟

الـوجه الـثالث: إنـه حيـنما يقـول أهـل بيتـي فلـيس لكلامـه مفهوم مخالفة، أي أنه لا ينفي غيره الذي هو أهل بيت الله.

وفـي بعـض تلـك الـروايات عـن أبـى سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **(نـزلت هـذه الآيـة فـي خمسة: فيَّ وفي علي وفي حسن وحسـين وفاطمـة، إنما يريد الله)** الحديث[٣]. وهذا يخرج أي واحد من الآخـرين، بمـا فـيهم زوجـات النبي صلى الله عليه وآله وبما فيهم التسعة المعصومون عليهم السلام المتأخرون من أولاد الحسين عليه السلام، وإنما نعتبرهم من أهل البيت عليهم السلام باعتبار

---

(١) الخلاف للشيخ الطوسي: ج٤ ص١٥٧، إيضاح الفوائد لابن العلامة: ج١ ص٧، الذكرى للشهيد الأول: ص٥، المغني لابن قدامة: ج٦ ص٥٥٣، الخصال للشيخ الصدوق: ص٥٦١، أمالي الصدوق: ص٥٥٩، كفاية الأثر للخزاز القمي: ص٦٦.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج٢ ص٦١٠، وسائل الشيعة: ج١٤ ص٣٩١، المحتضر: ص١١٩.

(٣) البحار: ج٣٥ ص٢٢٢، خصائص الوحي المبين لابن بطريق: ص١٠٦.

الدليل على إمامتهم كما سبق، ولن يكونوا في نفس المنزلة، لأن البيت الإلهي ذو درجات، كما قال الله تعالى: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾(١).

ولو كانت الآية شاملة للزوجات، أو خاصة بهن لكن مشمولات لقوله ﷺ وهو خبر متواتر من الفريقين: «ألا إني تركت فيكم الثقلين، أحدهما: كتاب الله، من اتبعه كان على هدى، ومن تركه كان على ضلالة، ثم أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي ثلاث مرات»(٢)، ولم يقل بشمولها للزوجات أحد، فيلزم من بطلان التالي بطلان المقدم، وإنما يذكر المجتمع بأهل بيته باعتبار علمه بظلمهم بعده، ولم تظلم بعده إحدى زوجاته إطلاقاً.

الخطوة الأخرى بهذا الصدد: إن الآية الكريمة لو كان مرادها أهل بيت النبي ﷺ للزم خروج النبي ﷺ نفسه عنهم، فلو قلت: أولاد آدم لم يشمل آدم، ولو قلت: آل النبي لم يشمل النبي، ولو قلت: بني تميم لم يشمل جدهم تميم نفسه. فأهل بيت النبي ﷺ غيره وليس هو منهم، وهذا غير محتمل إطلاقاً، فهو من المقدسين بهذه الدرجة، فنفهم من بطلان التالي بطلان المقدم.

إذن، فلا يراد من أهل البيت في الآية أهل بيت النبي ﷺ، وإنما يراد

---

(١) سورة غافر: ١٥.

(٢) أنظر: الخلاف للطوسي: ج١ ص٢٨، شرح أصول الكافي للمازندراني: ج٦ ص١٢٠، دلائل الإمامة للطبري الامامي: ص٢٠، كشف المحجة لابن طاووس: ص٥٢، البحار: ج٣٠ ص٥٨٨، فضائل الصحابة لابن حنبل: ص٢٢، السنن الكبرى للنسائي: ج٥ ص٥١، المعجم الكبير للطبراني: ج٥ ص١٨٢، رياض الصالحين للنووي: ص٢١١.

أهل بيت الله.

فإن قلت: إن أهل بيت النبيﷺ غيره، ولكنه قد دخل معهم بالأولوية.

قلنا: كلا، بل هو خارج تكويناً ولغة، ومعنى ذلك أن قداسته ورفعة شأنه ليست ناشئة من كونه من أهل البيتعليهم السلام، مع العلم أنه مندرج في الآية بضرورة الدين، وهو أولى من يندرج في الآية.

الفكرة الأخرى التي أود أن أتعرض لها: إن لفظ (أهل البيت) ورد في القرآن مرتين: في هذه الآية، وفي قوله تعالى: ﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾[1]، وذلك حينما بشرت زوجة إبراهيمعليه السلام بولد، فقالت: ﴿أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخاً﴾[2] فأجابوها بذلك الجواب.

فإننا نقول هنا: بأن المراد من أهل البيت، هم أهل الكساء، وليس هذه المرأة.

فإن قلت: إن القرينة المتصلة تقتضي أن يكون المراد من أهل البيت هم أهل بيت إبراهيمعليه السلام، لأن المخاطبة هي زوجته، ولا يحتمل صرف الخطاب من المخاطب إلى أشخاص سوف يولدون بعد آلاف السنين، والذين هم أهل الكساء.

جوابه من عدّة مستويات:

---

(١) سورة هود: ٧٣.

(٢) سورة هود: ٧٢.

المستوى الأول: إن القرينة المتصلة في الآية على نفيه وعلى خلافه، فإن من يعترض على بشارة الملائكة، ويتعجب من أمر الله، وهو بوحي من الله قطعاً، هل يصلح لأن يكون من أهل البيت؟

وأن تكون تلك المرأة هي المخاطبة بذلك الخطاب؟

حاشا لعدل الله أن يكون ذلك.

المستوى الثاني: أن نقول ولو احتمالاً، إن عملاً تخريبياً قد أُنجز خلال التأريخ، وهو وضع الآيات الخاصة بأهل الحق بين قرائن مغلوطة، لكي تنسب إلى غير أهلها، كما نسبوا هذه الآية إلى أهل إبراهيم، ونسبوا تلك الآية إلى نساء النبيﷺ، وإنما هو قول بتغيير بعض الآيات.

فمن المحتمل أن هذه القرينة المتصلة ليست بقرينة أصلاً، ولم تنزل وحياً هكذا، فتتوقف دعواهم على يقينية القرينة، فلا يمكن القول بذلك، لاحتمال الفصل بالوحي بين الآيتين، والاحتمال مبطل للاستدلال.

المستوى الثالث: إنني قلت في بحث التفسير بأن هناك اتجاهاً هو أقرب إلى الإتجاه الباطني في تفسير القرآن الكريم، وهو التفسير التجزيئي للقرآن، أي أن نأخذ كل لفظ وكأنه نزل وحده فنفهمه من دون استعمال القرائن المتصلة.

إذن، فانتفت القرينة المتصلة لأننا نفهم أهل البيت كأنها نزلت وحدها.

ولكن الإشكال في حجية الفهم التجزيئي للقرآن، فإننا ظاهراً وفقهياً لا نعتبره حجة، فحينئذ إما أن نشهد بصحة الباطن الذي يبتني عليه هذا

الوجه، وإما أن نلزمهم بما التزم به كبرائهم من المتصوفة، أعني بصحة الفهم التجزيئي.

المستوى الرابع: إننا لو تنزلنا عن ذلك، أمكننا أن نفهم أطروحات أخرى غير أنهم: أهل بيت النبيﷺ أو أهل بيت الله، وإنما هم أهل بيت إبراهيمعليه السلام لأنه أبو المسلمين، وأبو النبيﷺ، غاية الأمر أننا نحتاج هنا إلى مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن يراد ببيت إبراهيم البيت المعنوي لا المادي.

المقدمة الثانية: أن يراد بأهله أهم من يمكن فيه ذلك، وهم ليسوا سكانه السابقين كزوجته وغيرها، وإنما هم أيضاً أهل الكساء، إلاّ أن هذا غير ممكن، لأن أهل البيتعليهم السلام أفضل من أصحاب البيت، وهذا غير محتمل، مضافاً إلى البعد الزماني بين إبراهيم وبين أصحاب الكساء.

الأطروحة الأخرى المحتملة: أن يكون أهل بيت عليعليه السلام بعد التنزل عن الأطروحات السابقة، وهذا أيضاً يحتاج إلى مقدمتين:

الأولى: ما عرفناه من أنه لا يوجد لرسول اللهﷺ بيت ينسب الآخرون إليه.

الثانية: قرينية حديث الكساء، وهو نص بأن أهل الكساء هم خمسة، كما أنه نص على نزول الآية فيهم.

ومعه فنحن تأريخياً نعرف أن حادثة الكساء حدثت في بيت عليعليه السلام وأن أربعة منهم هم أهل بيت عليعليه السلام نفسه، ولا يبقى إلاّ النبيﷺ، وهو أولى بانطباق الصفة عليه منهم لأنه خيرهم.

مضافاً إلى أن رسول الله ﷺ كان يزورهم صباحاً ومساءً، فيصدق ظاهراً وباطناً، أن بيت علي عليه السلام هو بيت النبي، ومعه تخرج زوجات النبي يقيناً، لأنهن غير ساكنات في بيت علي عليه السلام، كما أننا يمكن أن ندخل التسعة المعصومين مجازاً في الدرجة الثانية بعد أهل الكساء، وأنا أعتقد أن بيت علي عليه السلام بيت واحد، أي غرفة واحدة يسكنون كلهم فيها (في المدينة)، ويقرب ذلك طريقة زواجه عليه السلام، ومقدار الزهد المدقع الذي تزوج به، وإنما اكتسب أهميته معنوياً لا مادياً.

فإن قلت: فماذا نقول في قوله ﷺ: «سلمان منا أهل البيت»؟

قلنا: إنه من أهل البيت إلحاقاً وتنزيلاً، أياً كان البيت المقصود.

معنى التطهير والرجس

ثم أنه بعد أن انتهينا من الحديث عن موضوع الآية، الذي هو (أهل البيت) نتحدث الآن عن محمولها، الذي هو (التطهير)، فإنه وإن كان وارداً في الآية بلفظين، هما: (يذهب عنكم الرجس) و (يطهركم تطهيراً)، لكننا الآن نغض النظر عن الفرق بينهما، ونعتبر أن محصلهما واحد.

فإن الطهارة يدور أمرها بين أمرين: إما أن تكون بمعنى مطلق الطهارة، التي تنطبق على الكثير، بما فيها الطهارات المتدنية أو القليلة.

وإما أن تكون بمعنى الطهارة المطلقة، التي لا تنطبق إلا على أعلى المقامات من الطهارة.

والمعنى الثاني هو الذي ينبغي أن نفهمه، لأنه المناسب مع ارتفاع

شأنهم، وخاصة بعد أن نلتفت إلى أن كل مرتبة من الكمال لها نحو من التطهير سبباً ومسبباً.

فنقول: طهر فوصل إلى هذه المرتبة من الكمال.

أو نقول: وصل إلى هذه المرتبة من الكمال، فاستحق الطهارة التي تناسبه، فإذا وصل الفرد إلى أقصى مراتب الكمال وأصبح خير الخلق كلهم أجمعين، فإنه يستحق الطهارة المطلقة والمركزة، ونحن لا نفهمها أكيداً، لأننا لم نعشها، وإنما نرى آثارها، إذا كنا نعقل ونفهم بعض آثارها من المعصومين عليهم السلام.

وأما الرجس فبالعكس، فإننا نفهم منه مطلق الرجس لا الرجس المطلق، فعندما نقول: (ليذهب عنكم الرجس) فالمراد مطلق الرجس أي يذهب عنكم كل رجس، وأي رجس، لكي تحصل الطهارة المطلقة، فلو فسرناها بالرجس المطلق، لكان المعنى أن الرجس المطلق ذهب وزال، وأما ما هو أدنى منه فهو موجود، ولا دليل على نفيه، فبقرينة أننا نفهم التطهير المطلق، فلابد أن نفهم مطلق الرجس.

ونحتاج هنا إلى أن نحمل فكرة عن معنى الطهارة وإذهاب الرجس من خلال مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن خلقة البشر عموماً فيها خير وشر، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[1] فالشر مركوز في النفس البشرية

---

(١) سورة البلد: ١٠.

وجداناً وعياناً.

بل بمعنى آخر فإن عالم الإمكان كله لا يخلو من شر وحد وقصور وتقصير، بمعنى دقي أو عقلي أو باطني، لا أقل من فهم معنى الإستقلالية لنفسه وللأسباب أيضاً، وهو كذب صريح وباطل كامل، وكل ذلك وعلى كل المستويات مما يراد تطهير أهل البيت عنه، بعد أن كانوا بمقتضى خلقتهم الأصلية ينبغي أن يكونوا متصفين به، لأنهم من البشر ومن عالم الإمكان.

فإن قلت: فإن المراد تطهير أرواحهم عليهم السلام لا أبدانهم، وهي مطهرة أصلاً، وبتعبير آخر أن التطهير على قسمين: تطهير مادي، وتطهير معنوي.

فالتطهير المادي يخص البدن، والتطهير المعنوي يخص الروح. فأما التطهير المادي فهو شيء جيد، وهو نعمة من نعم الله، ولكنه ليس برئيسي، وليس خاصاً بهم، فكثير من الناس أصحاء الأجسام ومعتدلوا المزاج والعقل من الناحية البدنية، فالتطهير تطهير معنوي فهو يخص الروح، فحينئذ نقول: الروح طاهرة، وتطهيرها من تحصيل الحاصل وهو محال.

جوابه: إن هذا جهل بمعنى الروح، وأنا لا أريد أن أعطي معنى الروح، وإنما أريد أن أقول بأن هذا الذي قلناه: وهو أن النفس فيها جانب الخير وجانب الشر، فإنما هو بالجانب الروحي من الإنسان لا في الجانب الجسدي.

إذن فالروح ليست منزهة عن الشر كما زعم السائل، فإذا كانت غير منزهة عن الشر فلا بأس أن يشملها التطهير.

فـإن قلت: فإنه بالتطهير يزول الجانب السيء من الروح بعد أن كان مركوزاً بالخلقـة، فحينـئذ تتغير خلقتهم الروحية والمعنوية عن البشر، فيبقى في أرواحهـم عنصر الخيـر فقط، في حين أن باقي الناس فيهم عنصر الخير وعنصر الشر.

إذن، فسوف تصبح خلقة هؤلاء مختلفة عن البشر، والحال أن القرآن الكـريم يقـول: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾[١] فنعـرف من بطلان الملزوم بطلان اللازم. إذن، فهذا المعنى غير صحيح.

قلنا: إن هـذا سوء فهم، فليس المراد من التطهير تغيير الخلقة، فجانب السوء يبقـى مـركوزاً فـيهم، لكـي لا يحصـل فـيهم نقص فيكونون أقل من غيرهم، وإنمـا المـراد قطـع معلولاته ونـتائجه، فالـبعض يستعملون جهاتهم السيئة، ولكن هؤلاء ليسوا كذلك، فإن النتائج قد عصموا عنها بإرادة الله سبحانه وتعالى.

فـإن قلــت: فمـا مـزيتهم عـن الباقين، ولمـاذا حصل ذلك لهم دون غيرهم؟

قلنا: إن ذلك لمزيتين نعرفهما على الأقل:

الأولـى: إنه اقتضت الحكمة الأزلية خلق الكون بشكل هرمي، فكلما صـعدنا قـلَّ العـدد، وكلمـا نـزلنا ازداد، وذلـك لضـبط العلل العليا في الكون وترتيبه، فنحن نؤمن بالصادر الأول، لأن مقتضى الحكمة وجوده.

---

(١) سورة الكهف: ١١٠.

فـالمهم أن تلـك الموجـودات الأولـى والعلـيا هـي أرواح المعصـومين عليهم السلام وهـي أفضـل الخلق لأنها الأقرب في تسلسل العلل إلى الله سبحانه، وهـي الفاعلة في الكون، فكان مقتضى الحكمة تطهيرها لمنعها من الخيانة، رحمة بها ورحمة بمعلولاتها ونتائجها.

الثانـية: قضـية الميثاق، فإنـه قـد حصـل تجلـي لله عز وجل هناك[١]، وسـأل البشر أجمعين: ﴿أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ﴾[٢]؟ وفي حدود فهمي أن جوابه لم يكـن فـي زمان واحد، وفي رتبة واحدة، فكلما كان السوء في الإنسان أكثر كـان جـوابه أبطـأ، وكلمـا كـان خيره أكثر كان جوابه أسرع. وأول من بادر بالجواب هو رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام ثم الأمثل فالأمثل[٣].

فإن قلت: لماذا خلق الله سبحانه وتعالى روحاً ذات ردائة عالية لتبطئ بالجواب؟

قلنا: إنه يمكن أن يجاب عليه بجوابين:

الأول: إننا لو تنزلنا عن الهرمية، فإننا نقول إن عالم الإمكان عبارة عن علـل ومعلـولات متدرجة، فكل شيء مادي أو روحي في أي مرتبة، أو بأي عـالم من العـوالم، يـوجد بحسـب عليته وبمقتضى صفات عليته، وكل علة توجد بمقدار ما تستحقه.

---

(١) لا بالمعنى البصري، بل المعنى المعنوي أو القلبي.

(٢) سورة الأعراف: ١٧٢.

(٣) أنظر: الكافي للكليني: ج١، ص٤٤١، الخصال للشيخ الصدوق: ص٣٠٨.

الثانـي: في حدود فهمي أن الله عز وجل يخلق كل الاحتمالات، كشخص طويل وآخر قصير، وشخص أبيض وآخر أسمر وهكذا، فإنه يخلق كل الاحتمالات إبرازاً لقدرته، ولا يمكن أن يكون إثنان في نفس الشكل بالضبط، فلابد من الاختلاف قليلاً أم كثيراً، بفرق جسدي أو فرق نفسي أو فرق عقلي أو أي شيء آخر.

حينئذ نقول: إنه أبرز قدرته في أن خلق البعض وجعل جانب الخير فيهم كثيراً، وكذلك خلق البعض وجعل جانب الخير وجانب الشر متساويين، وخلق البعض وجعل جانب الشر فيهم كثيراً، فلابدّ أن توجد كل هذه الاحتمالات، فكانت النتيجة أن الناس اختلفوا في سرعة الجواب في عالم الميثاق.

فإن قلت: فلماذا أجابوا قبل غيرهم؟

قلنا: هذا باعتبار اختيارهم ووعيهم ومعرفتهم. ولا يبعد القول: إن التطهير حاصل مسبقاً، إذ لا يوجد مانع يوجب التأخير، بينما يوجد هذا المانع في الآخرين، والآية الكريمة أعربت عن طهارة قديمة لا في عصر نزول الآية، وإلاّ وجب أن نقول بعدم طهارتهم قبل ذلك، أو عدم عصمتهم، وكل ذلك باطل.

الخطوة الأخرى بهذا الصدد: إن نفس الدليل على الاختيار في الدنيا، يمكن تطبيقه على عالم الميثاق، فلا يخطر في الذهن أنهم قالوا ذلك مجبورين أو مسيرين. كلا، فالذي نطق نطق باختياره، أو الذي سكت سكت باختياره، ولذا حمّلهم الله المسؤولية، أي مسؤولية قول: (**بلى**)، أي

أنه يقول لنا الله تعالى: إنك قلت: (بلى) ومع ذلك عصيت. فهذه المسؤولية موجودة، وستبقى في ذممنا إلى الأبد ما دمنا موجودين.

فكما أن الدليل على الاختيار في عالم الدنيا هو أننا نقول: إن الاختيار لو لم يكن موجوداً، لبطل الثواب والعقاب، أي بطلت المسؤولية الأخلاقية، واشتغال الذمة بالتكاليف، ولكنها لم تبطل أي يوجد ثواب وعقاب وتكاليف، إذن يعرف من بطلان التالي بطلان المقدم. فلو كان هناك جبر لبطلت المسؤولية.

ونحن قلنا قبل قليل: بأن الله تعالى حمّلنا مسؤولية (بلى)، التي قلناها، فلو كان جبراً لما حمّلنا مسئوليتها، لأننا عندئذ نكون كالقلم بيد الكاتب، والعصا بيد الضارب.

فالاختيار كان موجوداً عند الناس بما فيهم الأئمةعليهم السلام، وكلما كان الفرد أعلى وأوعى وأفهم وأكثر ادراكاً للواقعيات، فإنه سيبادر إلى الجواب أسرع.

الخطوة الأخرى بهذا الصدد: إنه نتج من ذلك، أن النبيصلى الله عليه وآله وسلم هو أول من أجاب، ثم من بعده المعصومونعليهم السلام فذلك يعني أنهم معصومون من ذلك الحين، فلو لم يكونوا معصومين لكان حالهم حال غيرهم.

وكذلك، فإنهم إنما كانوا معصومين لأنهم كانوا أطهاراً، إذن فالطهارة التي يريد أن يطهرهم بها كانت قبل ذلك العالم الذي سألهم فيه: (ألست بربكم)، فهم في أعلى الهرم بالتكوين منذ أول الخلق، سواء اعتبرناه قديماً، أو اعتبرناه حادثاً.

المقدمة الثانية: إننا نلتفت إلى المفعول المطلق في الآية، أو التأكيد

في الآية: (**يطهركم تطهيراً**) فلماذا قال: (**تطهيراً**)؟

جوابه من مستويين:

المستوى الأول: مستوى المعلول:

وهـو أن نقـول: إن هذا هو دليل على عمق التطهير وكثرته وتركيزه في نفوسهم إلى حد قد يبدو أن ماهيتهم تختلف، مع العلم أن الخلقة الأصلية لا تختلف، فأصل الخلقة فيه ما في الكون من مصالح ومفاسد، ولكن الفاسد يقف ويبطل عمله تماماً، وتكون كل مراتب وجودات الأئمة عليهم السلام طاهرة، إذن فعمق التطهير مهم جداً.

المستوى الثاني: مستوى العلة:

فإن الله عز وجل قادر على كل شيء، ولكن مع ذلك يمكن أن نقول ولو مجازاً، إن هذا الشيء صعب ومعقد في غاية التعقيد، أليس أن الله تعالى يفتخر بوجود نور علي بن أبي طالب عليه السلام[1]، فهو يفتخر أن قدرته استطاعت أن تخلق نوراً متكاملاً إلى هذه الدرجة من التكامل، فالعلة ينبغي أن تكون بالغة القدرة حتى تستطيع أن توجد شيئاً من هذا القبيل.

ولـذا فإنـه قد يقال: إن زكريا عليه السلام أشكل نفس الإشكال الذي أشكلته امرأة إبراهيم عليه السلام على الملائكة، حينما بشروه بيحيى، وهو نبي معصوم[2].

---

(١) أنظر نحوه في: الفضائل لشاذان القمي: ص١٥٩، البحار: ج٣٦ ص١٥١، تأويل الآيات لشرف الدين الحسيني: ص٤٩٦، مستدرك الوسائل للنوري: ج ٤ ص١٨٧.

(٢) كما قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا﴾ (سورة مريم: ٨).

فـإن جـوابه: إنه معصوم، ولكنه لم يطهر الطهارة التي عند أهل البيتعليهم السلام، ولو كان واحداً من أهل البيتعليهم السلام لما أشكل، فإن العصمة مراتب، والتطهير مراتب.

فـإن قلـت: إنـه تطهير الأعمال، أي يوفقكم للأعمال الحسنة، ويردعكم عن الأعمال القبيحة.

قلنا: إن ذلك إن كان بالإرادة التكوينية، للزم الجبر، أي يجبرهم على الأعمال الصالحة، وترك الأعمال القبيحة، وهو قبيح عقلاً، وإن كان ذلك بالإرادة التشريعية، أي يعطيكم تشريعات طيبة ومنتجة، يأمركم بالطاعات وينهاكم عن المعاصي، فإن هذا ليس خاصاً بهم، وإنما هو عام لكل البشر. فكلهم مسؤولون أمام الله تعالى أن يعملوا الحسن ويتركوا القبيح.

نعم، حينما تطهر العلة يطهر المعلول، أو قل: حينما تطهر النفس يطهر العمل، وتطهير الأعمال حاصل ولكن ليس بالمباشرة، وإنما لسببها وعلتها. وإذا طهرت العلة ولم يعمل الإنسان إلاّ العمل الصالح، لا يكون ذلك جبراً، وإنما يصل الإنسان إلى درجة بحيث يرى المعاصي بدرجة من القذارة فلا يقترب إليها إطلاقاً.

يبقى الإلماع إلى شيء قلما يلتفت إليه، وهو أن الآية الكريمة قالت: (ليذهب)، ولم تقل: (أن يذهب) فلماذا حصل ذلك؟

جـوابه أن نقول: إن اللام هنا بمعنى (أن) والحروف يستعمل بعضها في محل بعض مجازاً كما قلنا ذلك في علم الأصول، فنقول: زيد يريد ليذهب أي يريد أن يذهب. وهو معقول على أي حال، ولكن لو تنزلنا عن

ذلك فيكون المراد أن الله يريد شيئاً لكم لكي يكون هو سبب التطهير، فلنا أن نتسائل عن ذلك الشيء ما هو؟

جوابه: إحدى أطروحات:

منها: الطاعة أو التكاليف المشددة، أي إنما يريد طاعتكم المناسبة لشأنكم ليذهب عنكم الرجس، إلاّ أنه يلزم منه عدم وجود الطهارة إلاّ بعد حصول الطاعة بأي واحد من مستوياتها، وهذا ينافي عصمتهم الذاتية، وولادتهم على العصمة، أو قل: عصمة أرواحهم قبل أبدانهم.

ومنها: إن الأفعال على مستويات ولا أقل على مستويين: مستوى ظاهري ومستوى باطني. فإن الذي تكلمنا عنه في الأطروحة السابقة هو الطاعات الظاهرية، ولكن هناك أعمالاً باطنية كثيرة، فكلما كانت النفس أطهر فسوف تكون أعمالها أكبر وأحسن.

فإن قلت: فإننا سوف ننتهي إلى نفس النتيجة، أي أن الطهارة مترتبة على الأعمال، ولكنها الأعمال الباطنية وليست الظاهرية.

قلنا: إننا إذا تكلمنا بالمستوى الدنيوي، فإننا نقول: إن الأعمال الباطنية موجودة من حين ولادة الإمام، أو قل: منذ أن فتح عينه على الدنيا. فتكون نتيجة هذا الكلام أنه لم يولد معصوماً، ولكننا نتجاوز عالم الدنيا إلى ما قبل الدنيا، فإن محمد بن عبد الله ﷺ، ليس هو هذا الرجل الذي يأكل ويمشي فقط، وإنما الأصل فيه هو روحه العليا والتي هي المخلوق الأول.

فحينئذ نسأل: هل أن تلك الروح كانت عاطلة قبل ولادة النبي ﷺ؟

جوابه: كلا، فإن لها عملين:

الأول: ذكر الله تعالى، كما نصت على ذلك بعض الروايات[١]، فنقول: إن هذا العمل هو الذي حقق له الطهارة.

الثاني: تسلطه على الإدارة التكوينية للخلق، وهذا أيضاً منصوص عليه في الروايات، فإن الله تعالى خلق السماوات والأرض من نوره، وأعطاه السلطة والإدارة لها[٢].

ومنها: إننا نقول: إن المقدر هو الوجود، أي وجودهم، فيكون المعنى: (إنما يريد الله أن يوجدكم ليذهب عنكم الرجس)، وكلاهما رحمة، فوجودهم رحمة وتطهيرهم أيضاً كذلك.

وهذا شيء في نفسه جيد، إلا أننا إذا التفتنا إلى الأطروحات الآتية لوجدناها أرجح.

ومنها: أن ننظر إلى مرتبتهم التكوينية المعنوية العالية. فيكون المعنى: (إنما يريد الله لكم هذه المرتبة ليذهب عنكم الرجس)، وهذه المرتبة ملازمة مع التطهير باصطلاح المنطق.

وبتعبير آخر: يوجدكم في تلك المرتبة ليذهب عنكم الرجس ويطهركم تطهيراً.

ومنها: إننا لا نلاحظ قضية منزلتهم التكوينية، وإنما نلحظهم لمجرد

---

(١) أنظر: الخصال للشيخ الصدوق: ص٤٨٢، البحار: ج١٥، ص٤.

(٢) راجع: البحار: ج١٥ ص٢٩، ج٢٥ ص٢٢، كشف الخفاء للعجلوني: ج١ ص٢٦٥، ينابيع المودة للقندوزي: ج١ ص٥٦، اللمعة البيضاء للتبريزي الأنصاري: ص٢٩.

أنهم أقرب إلى الله تعالى ممن سواهم، فيكون المعنى: (يريد الله أن يقربكم منه ليطهركم تطهيراً).

فـإن قلت: فإن القرآن الكريم بعضه قرينة على بعض، فإذا نظرنا إلى الآيات السابقة وجدناها تؤكد على الأعمال والتكاليف الصعبة كقوله تعالى: ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى**﴾[١]، فلذا أراد الله تعالى إقناعهم بذلك فبرر الحكمة من هذه التكاليف، وهو أنه إنما كلفهم بها ليرتب عليها الطهارة.

جوابه من عدة وجوه:

الـوجه الأول: إن التطهير إذا كان منوطاً بالعمل، فإن عمل الإنسان لا ينتهي إلى آخر حياة الانسان في الدنيا، فتكون النتيجة: أن التطهير سوف يكون في حال الإحتضار، وهذا القول باطل.

الوجه الثاني: ما قلناه من الشك في قرينية هذه الآيات السابقة، للشك أصلاً في مكان وجود هذه الآية الكريمة هنا.

الـوجه الـثالث: تغيير الضمير، فإنه قال: (**عنكم**) ولم يقل: (عنكن)، ولو أراد التكاليف الخاصة بالأزواج لقال: (عنكن). كما قال: (**وقرن في بيوتكن ولا تبرجن**).

إذن، يظهر بوضوح أن المخاطب أشخاص آخرون غيرهن، فلا توجد لأفعالهم ذكر في الآيات السابقة لتكون قرينة، وهذا يدل على أن هناك

---

(١) سورة الأحزاب: ٣٣.

تغييراً أساسياً للسياق قد حصل، وهذه العروة الوثقى ينبغي التمسك بها.

الوجه الرابع: إن التطهير المشار إليه في الآية الكريمة شديد ومركز ومهم، وهذا يعرف من الدال عليه، أي من سياق الآية، وسياق الآية مشدد فالمدلول وهو التطهير مشدد.

وبتعبير آخر أننا نعرف شدة عالم الثبوت من شدة عالم الإثبات والبيان، وهذا يتضح من عدة كلمات مثل: (**إنما**) التي تفيد الحصر، وكذلك: (**تطهيراً**) الذي هو المفعول المطلق، وكذلك التكرار المعنوي الذي هو: (**يذهب عنكم الرجس**) و (**يطهركم تطهيراً**)، فهذا التركيز هو تركيز إعلامي لأجل معرفة أن التطهير الثبوتي الواقعي مركز جداً.

وهذه الأمور لا تكون بالأفعال مهما كثرت، بل بإرادة الله سبحانه وتعالى المباشرة. لأننا إذا قلنا: بأن الأفعال هي المنتجة للتطهير، فإن الإنسان العامل حال عمله غير طاهر بهذا المعنى، أي أن فيه شيئاً من النقص والرجس، فالعمل ناتج من شخص ناقص ورِجس، فكيف يكون هذا العمل موصلاً إلى الطهارة المطلقة والمركزة، وإنما هي رحمة وفيض ابتدائي من قبل الله تعالى.

فإن قلت: فإن عمل الفرد الإعتيادي هو كذلك، ولكن عمل المعصومين ليس كذلك، فإنه يوصل إلى درجات عالية جداً.

قلنا: إن الأمر كذلك بعد تطهيرهم، ولكن مفروض الأطروحة هو أن عملهم ينتج التطهير، أي أنهم غير مطهرين في المرتبة السابقة على العمل.

نعم، الأفعال تنتج تطهيراً بمقدار ما، إلا أنه قليل. ولو بقي الحال عليه

لكان العبد من الخاسرين. ولذا قيل: **(القدم الأولى من العبد والباقي على الرب)**، وقال: **(يا من دل على ذاته بذاته)**[١]، وقال: **(فاجمعني عليك بخدمة توصلني إليك)**[٢]، وقال: **(ولم تجعل للخلق طريقاً إلى معرفتك إلا بالعجز عن معرفتك)**[٣]. إذن، فالعبد عاجز عن ذلك تماماً وإنما كل ذلك بالفيض الإلهي والرحمة المباشرة.

مضافاً إلى أنه لو كانت الزوجات مشمولات لنال الصالحات منهن ذلك كخديجة الكبرى وأم سلمة مع العلم اليقين بعدمه، بل هن كغيرهن في عدم التطهير، والخبر يدل على ذلك وهو إبعاد أم سلمة عن الكساء، فإذا علمنا أن نتيجة هذا التطهير هو العصمة، لزم القول بعصمتهن، أو دلالة القرآن الكريم على ذلك، ولم يقل بذلك أحد. فنعرف من بطلان التالي بطلان المقدم.

مقارنة بين التطهير وإذهاب الرجس

ثم إن الآية الكريمة أخذت في جانب المحمول عنوانين:

أحدهما: إذهاب الرجس.

ثانيهما: التطهير المركز.

فهل هما يعودان إلى معنى واحد، بحيث يكون ثانيهما إيضاحاً لأولهما؟

---

(١) التوحيد للصدوق: ص٣٥، أمالي الشيخ المفيد: ص٢٥٤، البحار: ج٨٤، ص٣٣٩.

(٢) البحار: ج٩٥، ص٢٢٥.

(٣) البحار: ج٩١، ص١٥٠.

ويقرب ذلك، بأن الرجس نحو من القذارة، والطهارة إزالة القذارة، فإذهاب الرجس هو التطهير، والتطهير هو إذهاب الرجس، فهما متلازمان متساويان، بل أحدهما عين الآخر، فإن الإذهاب هو التطهير نفسه كالمترادفين، ويكون الثاني إيضاحاً للأول.

وبأزاء ذلك توجد عدة أطروحات تدل على المغايرة بينهما:

منها: إختلاف درجات الطهارة، فالبدأ يكون بالأدنى والإنتهاء بالأعلى. فالإذهاب هو الأدنى، والتطهير هو الأعلى. وهذا لا يتم بمجرده، لأنه حصل لهم دفعة لا تدريجاً.

ومنها: إن أحدهما بمنزلة الموضوع والآخر بمنزلة المحمول، والموضوع متقدم رتبة لا زماناً، فكل من يذهب عنه الرجس يطهر، وفاعلية الفاعل إما في إيجاد الموضوع أو فيهما معاً.

ومنها: إن أحدهما تكويني وهو إذهاب الرجس، والآخر انتزاعي وهو التطهير، وهو متأخر رتبة، يعني من يذهب عنه الرجس نسميه طاهراً ومُطهَراً.

إلا أنه لا يتم، لأن فيه إقراراً بأن الجهة التكوينية واحدة، وهو إذهاب الرجس في حين أن الآية ظاهرة بالتعدد بمقتضى التعاطف.

ومنها: إن الإختلاف بينهما بإختلاف المتعلق، فإن الشرور في المكلف على مستويين، وكلاهما على مستوى المقتضي لا العلة التامة.

١) الشرور الوجودية: أي الشرور المركوزة في الخلقة.

٢) الشرور العدمية: أي ما يترتب على الأفعال من نواقص.

فإذهاب الرجس يكون بالنسبة إلى الشرور الوجودية لكي تذهب أو تنطفئ. والتطهير أي من الشرور العدمية لكي تتبدل إلى الوجود الأفضل.

ومنها: إن الإختلاف بينهما يكون في جانب العلة والمعلول، فإذهاب الرجس بمنزلة العلة، والتطهير بمنزلة المعلول، فإذهاب الرجس عن جانب العلة يعني تطهير الروح من الشرور والأدناس، والتطهير يعني تطهير الأفعال.

وأي شيء فسرناه فلابد أن نفهم منه الإذهاب المطلق للرجس، وليس مطلق الإذهاب.

وكذلك نفهم من التطهير التطهير المطلق وليس مطلق التطهير، لأن الإذهاب المطلق والتطهير المطلق هو المناسب مع تلك المرتبة العليا التي لا يشاركهم فيها أحد.

أما الآن فندخل إلى كلام لا ينبغي الإطالة فيه عن معنى الرجس. فإننا في حدود ما مشينا عليه من سلسلة التفكير يمكن أن نفسره بأحد تفسيرين:

الأول: هو الشر المركوز أساساً في الخلقة إلى جانب الخير كما قالت الآية الكريمة: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾.

الثاني: آثار هذا الحال ونتائجه غير المحمودة من عصيان وعيوب وذنوب.

حينئذ نعرض هذين الاحتمالين على آية التطهير لنرى إذهاب الرجس على أي المعنيين يصدق؟

فإذا كان المراد هو المعنى الأول فإنه غير زائل، بل يستحيل زواله لأنه من تبديل الخلقة، وليس في المصلحة زواله، لأنه يستلزم نقص الخلقة،

فالملائكـة فيهم عقل بلا شهوة، ومن هنا كانت خلقتهم أقل من خلقة البشر، فإذا كان الرجس هو هذا، إذن فإننا نحتاج إلى تقدير مضاف، يعني آثار الرجس أو نتائجه ونحو ذلك، وهو خلاف الأصل.

وأما إذا حملناه على المعنى الثاني بأن يكون المراد أساساً هو النتائج، فهي ذاهبة لا محالة، فيصدق بالدلالة المطابقية، ولا نحتاج إلى تقدير.

ويمكن أن يقرب الوجه الثاني بأن المراد من الرجس ما يتنجس به الطبع الإنساني معنوياً، أو سلوكياً أو عقلياً، ونحو ذلك، وهذا ليس إلا نتائج السوء وليس السوء الخَلْقي، فإنه مما لا يوجب النجاسة وإنما يوجب فقط كمال الخلقة، فوجوده أصلاً خير، وإنما تأثيره شر ونجاسة، ولذا اتصف الكثيرون بالعصمة و بالولاية وبالقرب ولم يضر ذلك بهم، بل هو نافع لهم لأنه سوف يكون سبباً لكمالهم وأرتفاعهم في درجات اليقين.

الإستدلال على العصمة بالتطهير

بقيت خطوة لا بد أن نخطوها ما دمنا بصدد آية التطهير، لأن الإمامية يستدلون بآية التطهير على العصمة، مع العلم أن إسم العصمة ليس موجوداً فيها.

فبأي أطروحة، وبأي طريقة يستدلون منها على العصمة؟

حينئذ نحتاج إلى بعض التقريبات التي تؤدي بنا إلى نحو قناعة بهذا الكلام.

وتقريب ذلك بعدة أساليب:

الأسلوب الأول: وهو دنيوي، ومن خصائصه أنك تستطيع أن

تتحدث به مع غير المتفقه، أو الذي لا يحمل فكرة كافية عن الإسلام، وعن أصول الدين وعن فروعه، وذلك بأن يقال: إننا إذا لاحظنا الأفراد المؤمنين بأي مذهب، أو أي دين أو أي عقيدة سماوية أو أرضية مادية أو إلهية، نجد أن الفرد منهم كلما كان أكثر إيماناً بمذهبه أو دينه أو عقيدته عموماً، كالرأسمالية أو الشيوعية أو الوجودية فضلاً عن الأديان كالمسيحية واليهودية، وكلما كان أكثر تحمساً لها، وعملاً في سبيل تطبيق أهدافها، كان أكثر إطاعة للتوقعات منه، حتى يصل إلى درجة العصمة من وجهة نظرها، ومن جهة الواجبات والمحرمات التي يكون هو مسؤولاً عنها تجاهها.

وهذا أمر مجرب ولا بد أن يؤمن به الجميع، ولذا نجد المتعصبين إلى أي عقيدة على استعداد أن يتحملوا القتل وسائر المصاعب في سبيلها، فكيف لا يتحمل طاعتها وتطبيق مستلزماتها وأهدافها على نفسه أو غيره؟ فيكون معصوماً من وجهة نظرها.

وهذا واضح التطبيق والصغرى في محل كلامنا، فإن المعصومين عليهم السلام عامة وأهل البيت عليهم السلام خاصة هم من أعظم المتحمسين إلى إطاعة الله والملتزمين بتطبيق الدين وأهداف سيد المرسلين صلى الله عليه وآله.

الأسلوب الثاني: وهو أيضاً دنيوي وهو أن نتكلم بنفس الطريقة ولكن بأسلوب عقلائي فكما أن الحال في العقائد هكذا، فإن الأهداف الشخصية العقلائية أيضاً هكذا لكل ما يحبه الفرد ويكرس حياته من أجله، كخدمة الأبوين مثلاً أو التجارة أو السياحة أو تعلم اختصاص معين، فتراه

يكرس كل وقته ويضحي بكل مصالحه ويلاحظ ذلك الهدف في الصغيرة والكبيرة فيكون معصوماً عن القيام بأي أمر يخالف ذلك أو يضاده، أو ترك أي عمل يكون مقرباً له وفي صالحه، فإذا كان عمل العقلاء هكذا، فأولى أن يكون أئمتهم كذلك فهم أهم المصاديق على الإطلاق.

الأسلوب الثالث: أن نلتفت إلى نقطة مشتركة بين الأسلوبين السابقين وهي الإخلاص. وكلما كان الإخلاص أشد وأكثر فسوف يكون إنجاز التوقعات أكثر، فمع وجود الإخلاص وجدت الهمة، ومع تصاعد الهمة توجد العصمة، والصغرى أيضاً محرزة في أهل البيت عليهم السلام، وهي وجود الإخلاص العالي جداً لديهم تجاه الله تعالى وتجاه شريعته.

الأسلوب الرابع: أن ننظر من هذه الزاوية، وهي جانب أخروي أو معنوي، وذلك بأن نقول: إن السبب الرئيسي للذنوب والعيوب والتجاوزات الصادرة من البشر، إنما هو النفس الأمارة بالسوء، والأمر بالسوء ناشئ من الرجس الموجود فيها، فإذا انقمع وانقطع زالت كل آثاره ونتائجه، فإذا حصل ذلك بشكل كامل وشامل حصلت العصمة لا محالة.

فإن قلت: إن هذا أمر ليس خاصاً بالمعصومين عليهم السلام بالذات، بل يشمل المعصومين بالعرض وهم الأصفياء والأولياء والكمَّل من البشر، فإنهم لا يصلون إلى هذه المراتب إلا بعد انقطاع شهواتهم ونزواتهم لا محالة.

قلنا: نعم، إلاّ أن المراتب تختلف أكيداً، ومن المسلم والمجمع عليه بين المسلمين بل جميع البشر إلا من ندر، أن مرتبة هؤلاء أعلى وأجل

وأفضل من جميع من اتصفوا بالعصمة. فإذا كان التطهير موجوداً بمجرد زوال النفس الأمارة بالسوء فهذا معنى عام، ولكنه قابل للتركيز والتأكيد في المراتب العليا من العصمة، كما سميته في موسوعة الإمام المهدي عليه السلام: (**تكامل ما بعد العصمة**)[١]، فإذا كان الفرد في مرتبة عالية جداً من التطهير، كان معصوماً بالذات. وإنما كانت عصمته واجبة لأنها بإرادة خاصة من الله سبحانه كما هو نص هذه الآية الكريمة.

الأسلوب الخامس: أن ننظر إلى درجة وجود أرواحهم وأنوارهم العليا، فوجودهم أعلى وأقرب إلى الله سبحانه من الناحية التكوينية والمعنوية، لأنهم خير الخلق، وهم العلل العليا للكون بالأسلوب الهرمي الذي ذكرناه، فإذا نظرنا إلى تلك الدرجة، نجد أن تلك المرتبة العالية القريبة من الله تعالى لا بد وأن تكون منزهة من الذنوب والعيوب والقصور والتقصير مهما كان ضعيفاً أو قليلاً.

فإن قلت: فإن الروح العليا معصومة بلا شك، والكلام ليس في عصمتها، بل في الوجود الدنيوي للفرد المعصوم، والوجود الدنيوي ليس هو الروح العليا، فتكون روحه العليا معصومة، ووجوده الدنيوي ليس معصوماً.

قلنا: مادام هذا الوجود الدنيوي يمثل تلك الروح، فيكون معصوماً بعصمة روحه، لأنه يمثل الروح العليا.

---

(١) أنظر: **اليوم الموعود**: ص٤٣٨.

فإن قلت: إن الوجود الدنيوي ليس دائماً يمثل الروح العليا، فالروح العليا إنما يمثلها عند الوصول إليها، والشعور بها، وليس حين يكون محجوباً عنها، والوصول إليها لا يكون إلا بالجهاد والسلوك.

ومعنى ذلك أن يكون حدوث العصمة متأخراً نتيجة لفعل الخير وجهاد النفس وهو خلاف ما عرفناه سابقاً.

قلنا: نعم، إن الإنسان إنما تصل روحه إليه، أو يصل إلى روحه بالجهاد والسلوك الصعب، لكن هذا في العصمة الثانوية.

وأما في العصمة الأولية، فمن الممكن القول إن الروح مفتوحة من الأول للفرد، فلا يحتاج التعرف إليها إلى سلوك، فالعصمة موجودة منذ الولادة.

وذلك بعدة تقريبات:

التقريب الأول: إن تلك الأرواح من العظمة والأهمية والتركيز بحيث لا تتخلف عن فتحها والتعرف عليها منذ حلولها في الجسد وهو جنين، بخلاف سائر الأرواح التي تكون أضعف من هذا المستوى بقليل أو بكثير. فتلك الأرواح التي تكون أدنى، يكون السلوك إليها معقولاً، وأما هذه الأرواح العظيمة والمركزة فتنفتح دون سلوك.

التقريب الثاني: إننا نفهم ذلك من الآية الكريمة نفسها، لأنها تعيد الضمير إلى الشخص نفسه مرتين، فتقول: (**يذهب عنكم الرجس**) وكذلك: (**يطهركم**)، لا أنها تعيد الضمير إلى مرحلة من حياته، والضمير ينطبق عليه منذ ولادته إلى موته، فالآية من هذه الناحية لها إطلاق،

والتمسك بإطلاقها يقتضي ذلك، أي العصمة المستمرة.

التقريب الثالث: إن بعض المعصومين عليهم السلام تولى المسؤولية دون البلوغ كالجواد عليه السلام، والمهدي عليه السلام، ولا يحتمل أن يكون إماماً متحملاً لمسؤولية أهل البيت من دون عصمة، ولا يحتمل تأخير العصمة عن زمن الإمامة، ولا يحتمل تأخيرها إلى زمن البلوغ.

حينئذ نقول: (الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد)، أي أن المعصومين الآخرين عليهم السلام كانوا معصومين في زمن طفولتهم، فلا يحتمل اختصاصها في واحد دون واحد لأن الآخرين مثله في المستوى، فضلاً عن أهل الكساء الذين هم أفضل من الجميع.

التقريب الرابع: ما ورد في التأريخ من المميزات لهم حال طفولتهم، وهي مروية عن الجميع:

منها: إن شخصاً من أصحاب الحسن العسكري عليه السلام يقول: قلت للإمام من هو الخلف من بعدك؟ فدخل الإمام عليه السلام إلى البيت وأخرج طفلاً على ذراعه، وقال: «**هذا هو الخلف**»، يقول فنطق الإمام المهدي عليه السلام قائلاً: «**عرفت الحق فلا تطلب أثراً بعد عين**»[١].

ومنها: ما ورد عن الإمام الجواد عليه السلام، وذلك إنه كان طفلاً صغيراً وكان إلى جانبه مجموعة من الأطفال يلعبون، فمر عليهم المأمون ومعه جماعة فهرب الاطفال إلاّ الإمام عليه السلام فقال له المأمون: لم لم تهرب مع

---

(١) أنظر: كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق: ص٣٨٤، البحار: ج٥٢، ص٢٤.

الصبيان؟ فقال الإمام عليه السلام: **«ليس الطريق ضيقاً فأوسعه لك، ولم أعمل شيئاً أخافك منه»**.

فمضى المأمون إلى الصيد فأرسل له طيراً فحلّق بعيداً ثم رجع وفي فمه سمكة صغيرة. فأخذها المأمون من فمه ثم رجع فكان الإمام عليه السلام إلى جانب الأطفال، فلما أقبل المأمون هرب الأطفال وبقي الإمام عليه السلام وكانت السمكة في يد المأمون قابضاً عليها، فأراد أن يختبر الإمام عليه السلام عما في يده. فقال له: ما الذي في يدي؟

فقال الإمام عليه السلام ما مضمونه القريب: **(إن لله سبحانه في عالم قدرته بحاراً فيها أسماك تصادها بزاة الملوك لتختبر بها أولاد الأنبياء)**(١).

ومنها: إن أمير المؤمنين عليه السلام كان يقول للعباس عليه السلام: قل: واحد فيقول: واحد. فيقول له: قل أثنين، فيقول: العباس عليه السلام: **(إني أستحي أن أقول اثنين بلسان قلت به واحداً)**(٢).

فإنه قد وصل إلى التوحيد الكامل من أول طفولته، فنقول: إن ما عند الأدنى عند الأعلى مع زيادة، أي أن المعصوم عليه السلام أولى منه بذلك.

ومنها: ما ورد عن الإمام الحسن عليه السلام أنه كان يذهب إلى بيت جده صلى الله عليه وآله فينزل الوحي على رسول الله صلى الله عليه وآله، وكان الإمام عليه السلام طفلاً

---

(١) أنظر: البحار: ج٥ ص٩٢، كشف الغمة للأربلي: ج٣ص١٣٦، ينابيع المودة: ج٣ص١٢٥.

(٢) نسبها السيد المقرم في كتابه العباس إلى خاتمة المتسدرك للنوري: ج٣، ص٨١٥ عن مجموعة الشهيد الأول.

فيسمعه ثم يذهب إلى أمه الزهراء عليها السلام فيروي ما سمعه لها، ودخل أمير المؤمنين عليه السلام في ذات يوم من إحدى الغزوات، فوجد الحسن عليه السلام يروي الوحي إلى أمه عليها السلام، فاحتضنه وقال: **«ذرية بعضها من بعض»**[1].

وفي رواية أخرى أنه أقبل ليؤدي ما سمعه من الوحي إلى أمه عليها السلام فوقف ساكتاً، فقال له أبوه عليه السلام: لم سكت؟ فقال بما مضمونه: (**كيف أنطق وأنا بين يدي الله تعالى**)؟ فاحتضنه الإمام عليه السلام وقال: **«ذرية بعضها من بعض»**[2].

بقي الكلام في أمرين:

الأول: في درجة العصمة.

الثاني: في العصمة من الخطأ والنسيان.

لأن المشهور يفهم العصمة من آية التطهير، فهل تدل آية التطهير على العصمة من الخطأ والنسيان؟ فهل يمكن تقريب أطروحة لذلك أم لا؟

ينبغي أن نتذكر أننا قلنا في مناسبات سابقة: إن المعصومين عليهم السلام إنما هم معصومون عن الذنوب والعيوب العامة التي يتصف بها سائر الناس، ويكلفون بها حسب الشريعة الظاهرية، فهم معصومون منها لأنهم يرون وضوح القبح والصعوبة أمام الله سبحانه وتعالى، بحيث يتركونها بقناعتهم واختيارهم، ونحن لا نراها كذلك لتدنينا وبعدنا عن الواقعيات.

---

(١) أنظر: مناقب آل أبي طالب: ج٣، ص١٧٥.

(٢) المصدر السابق.

فإذا علمنا أن المتورعين والمتقين يرون الواجبات مهمة والمحرمات مهمة، وهو الهدف دينياً وإنسانياً، فكيف يكون عصيانها في نظر المعصومين عليهم السلام؟ فإنه يكون أقبح وأشد. فهي من الجميع قبيحة، ومنهم أقبح، فلا بد أن يتصفوا بالعصمة منها.

ونحن إذا سرنا مع هذه القاعدة فسوف ينتج من ذلك، إن المعصومين عليهم السلام، إنما هم معصومون من الذنوب العامة وليسوا معصومين مما فوقها. ومن هنا بدرجة من درجات تفكيري قلت: إنه توجد هناك توقعات منهم قد تعصى، أو سميتها: (**الذنوب الدقية**) لأنها ذنوب على مستواهم من التوقع والتفكير، فهم بالنسبة إلى التوقعات الخاصة برتبتهم ليسوا معصومين.

وإذا مشينا بهذا الطريق فسوف نصل إلى نتيجتين تقربهما كثير من ظواهر القرآن الكريم والسنة:

أحدهما: نسبة الذنوب إلى الأنبياء في القرآن الكريم، كآدم ويعقوب ويونس، بل حتى خير الخلق محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله، فهي ذنوب دقية وليست ذنوباً عامة.

فالمتوقع من يونس عليه السلام مثلاً أن يصبر أكثر، لكنه صبر أقل من المطلوب، فأبتلعه الحوت.

ثانيهما: اعترافات المعصومين عليهم السلام بذنوبهم في الأدعية، فهذا له عدة وجوه:

منها: التعليم للآخرين، فهم يستغفرون لكي نستغفر.

منها: إنهم فعلا يستغفرون من ذنوبهم الخاصة بهم، أما ما هي هذه الذنوب؟ فالله أعلم، فإنهم يعتبرونها من أسرارهم الخاصة.

مضافاً إلى فكرة أخرى: وذلك بأن يقال: إن مستويات العلة تختلف، وكذلك مستويات الكمال تختلف. فكلما ارتفع الإنسان في درجات التكامل، ازداد في درجة التوقعات منه، أي واجباته ومحرماته الخاصة به، وكلما كان كذلك كان معصوماً من الدرجة التي هو فيها، فلو كان عيسى عليه السلام أفضل من موسى عليه السلام في العصمة، وأعلى درجة في التكامل، فقد تصدر أشياء من موسى عليه السلام تكون جيدة، ولكنها إذا صدرت من عيسى عليه السلام تكون غير صحيحة، ولا تناسب شأنه.

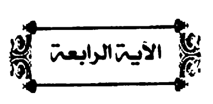
ومن أمثلة ذلك أيضاً: إن المؤمن الاعتيادي، يمكن أن نعتبره معصوماً عن الذنوب الواضحة الضرورية، كالزنا وشرب الخمر وقتل المؤمن والسرقة، ولكنه غير معصوم من الذنوب التي تناسبه، كالكذب والغيبة وأكل حق الإمام عليه السلام بغير وجه شرعي وهكذا.

ومنه قصة الشريفين المرتضى والرضي، حيث يقال: إنه قدم لهما أبوهما كتاباً، وقال: أهديه لأحدكما ممن لم يعمل حراماً طول عمره.

فقال كل منهما: إني لم أعمل حراماً.

فقال: فإني أقدمه لمن لم يخطر في باله أن يفعل الحرام، فسكت أحدهما وقال الآخر: إني لم يخطر في بالي ذلك. فأعطاه له.

وبهذا ينتهي الكلام عن علاقة الحسين عليه السلام بأمه الزهراء عليها السلام.



الآية الرابعة

قوله تعالى: ﴿وَأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُمْ﴾[1].

تعرض السيد الشهيد قدس سره لهذه الآية المباركة عند بحثه حول إنتساب الإمام الحسين عليه السلام إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في كتاب (شذرات في فلسفة تاريخ الأمام الحسين عليه السلام).

قال قدس سره:

فإن انتساب الحسن والحسين عليهما السلام وان كان بحسب الأسباب الدنيوية إلى الزهراء عليها السلام، ولكن المسألة ألصق من ذلك، فهم أولاد النبي مباشرة. وهذه مزية لم تُعطَ لأحد من الخلق غيرهما.

ويمكن أن نفهم ذلك من القرآن الكريم، وذلك من قوله تعالى: ﴿وَأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُمْ﴾ فمحمد وعلي نفس واحدة، ونور واحد. فإذا كانا واحداً فما يكون لهذا يكون لهذا. وكما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لعلي عليه السلام: **«إنك تسمع ما أسمع وترى ما أرى»**[2].

---

(١) سورة آل عمران: ٦١.

(٢) نهج البلاغة ج٢ ص١٥٨، البحار ج١٤ ص٤٧٦، الطرائف لابن طاووس ص٤١٥.

فإن بعض العلويين كالعباس ومحمد بن الحنفية وغيرهم، وإن كانوا علويين وأشراف، بل من الصلب المباشر لعلي عليه السلام وهذا مهم جداً، إلا أنه لم يرد فيهم (ولداي) كما ورد في الحسنين عليهما السلام، بل حتى لو كانت الذرية من علي عليه السلام وفاطمة عليها السلام كمحسن وزينب عليهما السلام فإن الحسن والحسين أفضل.

إن قلت: إن قوله تعالى: ﴿**وَأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُمْ**﴾ ليس دليلاً على وحدة محمد صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام، وذلك بأن نلتفت إلى أنه يكفي في صدق (**أنفسنا**) وحدة الجماعة بوحدة الهدف، ووحدة المصالح، أي جماعتنا وجماعتكم بدليل أنه لا يحتمل أن يكون المسيحيون كل واحد منهم هو عين الآخر فكما أنه لا نقول بالنسبة للمسيحيين بالوحدة[1]، لا نقول بالوحدة بالنسبة إلى المسلمين.

قلنا: إنا نضم قضية خارجية قطعية، وهي أن النبي صلى الله عليه وآله لم يطبق عنوان (**أنفسنا**) إلا على اثنين: هو وأمير المؤمنين[2]. في حين أنه طبق المسيحيون ذلك على جماعة متعددين[3].

فـ(**نساؤنا**) منحصرة بالزهراء عليها السلام، و(**أبنائنا**) منحصرة بالحسنين، و(**أنفسنا**) منحصرة بعلي عليه السلام بعد أن نلتفت أن النبي صلى الله عليه وآله هو الداعي.

---

(١) يعني المسيحيين الموجودين عند المباهلة.

(٢) راجع: تفضيل أمير المؤمنين للشيخ المفيد: ص٢١، إقبال الأعمال لابن طاووس: ص٣٤٥، البحار ج٢١ ص ٣٢١.

(٣) أنظر إقبال الأعمال: ص ٣٤١ وما بعدها، البحار: ج ٢١ ص٣١٨ وما بعدها.

والشـيء الآخر الذي وددت الإشارة إليه، هو أن علياً نفس محمد ولكن ليس بالمنازل المتدنية، فهما في الدنيا إثنان، وفي الآخرة كذلك إثنان، وإنما هما نور واحد في قمة عالية جداً.

وظاهر الكتاب والسنة مكرس على الاثنينية تقريباً، فلذا ورد أنه نام على فراش النبي صلى الله عليه وآله، وأنه وصي رسول صلى الله عليه وآله، ونحو ذلك من الأمور، فكل هذه الأمور تدعم بوضوح وصراحة الاثنينية، وإنما هي إثنينية في عالمها.

إذن، فعلي عليه السلام فيه جهتان: جهة استقلالية، وجهة فنائية في رسول الله صلى الله عليه وآله، أو قل جهة غيرية وجهة عينية، وقد حاز في كل جهة شيئاً من المميزات، فمثلاً أن قوله صلى الله عليه وآله: «**إنك تسمع ما أسمع، وترى ما أرى**»، وقوله صلى الله عليه وآله: «**ما عرف الله إلا أنا وأنت**»[1]، فإنه باعتبار الجهة الفنائية والعينية.

فقد وَلَدَ عليٌّ عليه السلام الحسنين عليهما السلام من الجانب الفنائي، فأصبحا أولاد رسول الله صلى الله عليه وآله مباشرة. وقد وَلَدَ الآخرين بالجانب الاستقلالي، أي بصفته مغايراً له. والنتيجة فقد وَلَدَ كل أولاده بالجانب الاستقلالي ما عدا الحسنين (عليهما السلام).

فإن قلت: إن علياً عليه السلام فيه جانب فنائي وجانب استقلالي، فمن قال إنه ولد الحسنين بالجانب الأول دون الثاني، بل الأظهر أنه ولدهما بالجانب

---

(١) مختصر بصائر الدرجات: ص١٢٥، المحتضر للحسن بن سليمان الحلي: ص٣٨، تأويل الآيات: ج١ ص١٣٩.

الاستقلالي والغيري.

قلنا: إن المسألة إذا بقيت على هذا المقدار فلا بأس، ولكننا نستطيع أن نقيم قرائن ودلائل على أنهما من علي عليه السلام بعنوان العينية والفنائية:

منها: ذلك الخبر الوارد: «**الحسن والحسين ولداي**».

ومنها: شهرتهما أنهما ابنا رسول الله صلى الله عليه وآله حتى كان كل منهما ينادى بذلك[١].

ومنها: أهميتهما البالغة في نظر رسول الله صلى الله عليه وآله مما لم تعط لأحد من أخوتهما حتى من أبناء علي وفاطمة عليهما السلام أنفسهم.

على أنه يمكن القول: إن مميزات الحسين عليه السلام أكثر من مميزات الحسن عليه السلام مثل ما ورد: «**إن الشفاء في تربته واستجابة الدعاء تحت قبته والأئمة التسعة من ذريته**»[٢]، مضافاً إلى أنه وُفق إلى نوع من الشهادة لم يرزق غيره منها بما فيها أبوه وأخوه، ولولا وجود الدليل على أن: «**أبوهما خيرٌ منهما**»[٣] لقلنا إنه خير من أبيه، ولكن ليس إلى ذلك من سبيل.

---

(١) أنظر: رسائل المرتضى: ج٣ ص٢٦٤، السرائر لابن إدريس الحلي: ج٣ ص٢٣٨، مختلف الشيعة للعلامة الحلي: ج٩ ص١٢.

(٢) أنظر: وسائل الشيعة: ج١٤ ص٥٣٧، مناقب آل أبي طالب: ج٣ ص٢٣٥، عدة الداعي لابن فهد الحلي: ص٤٨.

(٣) البحار: ج٣٩ ص٩٠، الصراط المستقيم لعلي بن يونس العاملي: ج١ ص٢١٠، علل الشرائع: ج١ ص١٧٤، عيون أخبار الرضا: ج١ ص٣٦.

مضافاً: إلى أنه ليس هناك أحد غيره شاء الله في نساءه أن يراهن سبايا على اقتاب المطايا، أو أن يقتل ابنه الرضيع في يده، أو أن تدوس الخيل صدره وظهره، أو أن يقتل جائعاً عطشاناً.

وأهمية الجوع والعطش عند الموت أمام الله سبحانه واضحة قد أرادها أمير المؤمنين عليه السلام لنفسه حين قال: «**إن هي إلا ثلاث وأود أن ألقى الله خميصاً**»[١] وأرادها العباس عليه السلام لنفسه حيث ألقى بالماء ولم يشربه[٢]، وهذا ما ذكرناه في (الأضواء).

الشيء الآخر بهذا الصدد: إن هناك رواية أخرى تدل على فضيلة للحسين عليه السلام، وهي بحسب المضمون: إنه لما ولد الحسن عليه السلام أتاه النبي صلى الله عليه وآله وأذَّن في أذنه اليمنى وأقام في اليسرى وقال للزهراء عليها السلام: لا ترضعيه إلى أن أرجع ثم خرج. فتأخر النبي صلى الله عليه وآله فبكى الحسن عليه السلام برهة من الزمان فأخذها ما يأخذ النساء (أي من الشفقة) وأرضعته.

ولما ولد الحسين عليه السلام جاء جده صلى الله عليه وآله أيضاً، وأذَّن في أذنه اليمنى وأقام في اليسرى، ثم قال لها: لا ترضعيه إلى أن أرجع. فلم ترضعه إلى أن رجع رسول الله صلى الله عليه وآله. حينئذٍ أقبل النبي صلى الله عليه وآله، فوضع إبهامه في فم الحسين عليه السلام، فارتضع الحسين عليه السلام من إبهام النبي صلى الله عليه وآله.

---

(١) أنظر المسترشد للطبري الإمامي ٣٦٧، شرح الأخبار ج٢ ص٢٩١، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج١٩ ص١٨٧.

(٢) أنظر شرح الأخبار: ج٣ ص١٩٢، مقتل الحسين لأبي مخنف: ص١٧٩.

ولعل ظاهر الرواية أنها ليست مرة واحدة، بل استمر على ذلك أياماً[١].

ولعل هذا من أسباب المميزات التي ذكرناها قبل قليل، فإنها مزية لم تكن لأخيه الحسن عليه السلام، فكان يتغذى بنفس رسول الله صلى الله عليه وآله.

والرواية حينما تقول: (**فأخذها ما يأخذ النساء أي من الشفقة**)، فهو بحسب الظاهر قول الراوي وإلا لو كان كذلك، لأخذها نفس الشيء في حالة الحسين عليه السلام، لأن الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، وإنما ذلك حسب ما رأت عليها السلام من المصلحة والحكمة الواقعية.

فإن قلت: فهل أن الزهراء عليها السلام عصت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد قال لها عند ولادة الحسن عليه السلام: «**لا ترضعيه**».

قلنا: إن جواب ذلك من عدة وجوه:

الأول: ضعف سند الرواية، فلعلها موضوعة، أو مزيد فيها. ولو لم يكن إلاّ هذا الجواب لكفى.

الثاني: إنما تكون الزهراء عليها السلام مقصرة وحاشاها فيما إذا كان الأمر إلزامياً، فيحرم عليها الإرضاع، وأما إذا لم يكن الأمر إلزامياً فلا إشكال. ولعلهم متفقون ما بينهم أن هذه الأوامر لا تكون إلزامية، وإنما هي اقتراحات أو ترجيحات أو نحو ذلك.

الثالث: إنه ما من شيء حرمه الله إلا وأحله في وقت الضرورة، وهذا حكم شرعي نافذ على المعصومين وغيرهم. ومن الممكن القول ببساطة

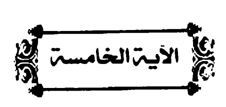
---

(١) أنظر نحوه في المناقب: ج٣ ص٢٠٩، البحار: ج٤٣ ص٢٥٤.

ووضوح: إن الزهراء عليها السلام شعرت بالضرورة والعسر والحرج. فالضرورة أسقطت الأمر بوجوب تأجيل الإرضاع.

الرابع: إنها تلقَّت من الله تعالى أمراً عن طريق الإلهام بأن ترضعه، لأن ذلك استحقاقه، والإلهام مقيد لأمر النبي صلى الله عليه وآله، ويكفي لنا أن نحتمل ذلك، في أن نحملها على الصحة.

وهذا الخبر كما يدل على علاقته عليه السلام برسول الله صلى الله عليه وآله، يدل على علاقته بالزهراء عليها السلام.



قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[1].

تعرض السيد الشهيدقدس سره إلى معنى هذه الآية المباركة عند بحثه حول الأطروحة الإلهية لمستقبل الإنسانية السعيد في كتابه (تاريخ الغيبة الكبرى).

قال قدس سره:

فيما دلت على أخبار التنبؤ من حوادث وصفات للأفراد والمجتمع، وفيما يخص مقدار تمسكهم بالدين وشعورهم بالمسؤولية الإسلامية عقائدياً وسلوكياً.

ونتكلم في هذا الفصل عن ناحيتين رئيسيتين، من حيث استفادة التفاصيل المطلوبة من القواعد العامة تارة ومن الأخبار الخاصة تارة أخرى.

الناحية الأولى: فيما تقتضيه القواعد العامة من شكل أوضاع المجتمع ومصيره إلى الانحراف، ومقدار حاجته إلى ظهور المهدي عليه السلام لنشر الحق والعدل فيه.

---

(١) سورة الذاريات: ٥٦.

ويتم بيان ذلك بكشف القناع عن التخطيط الإلهي لليوم الموعود، مدعماً ذلك ومناشئه وآثاره، ويتوقف بيان ذلك على عدة جهات:

الجهة الأولى:

في مناشئ التخطيط الإلهي، ويمكننا أن نعرض ذلك ضمن عدة نقاط.

النقطة الأولى:

إن الله تبارك وتعالى خلق الخلق متفضلاً، ولم يخلقهم عبثاً ولم يتركهم هملاً، بل خلقهم وهو غني عنهم، لأجل حصولهم على مصالحهم الكبرى ووصولهم إلى كمالهم المنشود، المتمثل بإخلاص العبادة لله تعالى، قال عز من قائل: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾.

إذن فالغرض من الخليفة هو الحصول على هذا الكمال العظيم المتمثل بتوجيه العقيدة والمفهوم إلى الله عز وجل، وقصر السلوك على طاعته وعدله في كل حركة وسكون.

وإذا نظرنا إلى حقيقة هذا الكمال من جوانبه المتعددة، واستطعنا تحصيل الفكرة المتكاملة عنه، عرفنا الهدف الإلهي المقصود الذي أصبح هدفاً لإيجاد الخليقة.

الجانب الأول:

إيجاد الفرك الكامل، من حيث أن قصر الإنسان نفسه عن التربية بيد الحكمة الإلهية الكبرى وتحت إشرافها وتدبيرها، يوجد فيه الإنسان العادل الكامل، الذي يعيش محض الحرية عن انحرافات العاطفة والمصالح الضيقة، والمساوق في انطلاقه مع انطلاقة الكون الكبرى إلى الله عز وجل.

الجانب الثاني:

إيجاد المجتمع الكامل، والبشرية الكاملة المتمثلة من مجموعة الأفراد الذين يعيشون على مستوى العدل والإخلاص، والتجرد من كل شيء سوى عبادة الله تعالى، تلك العبادة التي تتضمن تربية الفرد والمجتمع، والارتباط بكل شيء على مستوى العدل الإلهي.

الجانب الثالث:

إيجاد الدولة العادلة التي تحكم المجتمع بالحق والعدل، بشريعة الله الذي لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء، وتكون هي المسؤولة الأساسية عن السير قدماً بالمجتمع والبشرية نحو زيادة في التكامل في الطريق الطويل غير المتناهي الخطوات.

فهذا هو معنى العبادة المقصود في الآية، وكل ما كان على خلاف ذلك فهو تقصير في العبادة الحقيقية تجاه الله عز وجل، ولا يمكن أن نفهم من الآية هذا المعنى القاصر بطبيعة الحال .

النقطة الثانية :

إن الآية واضحة الظهور في أن الغاية الأساسية والغرض الأصلي من إيجاد البشرية هو إيجاد هذه العبادة الكاملة في ربوع البشرية، أو إيصالها إلى هذا المستوى الرفيع، وذلك بقرينة وجود التعليل في قوله تعالى: (ليعبدون)، مع الحصر المستفاد من الآية من وقوع أداة الاستثناء (إلاّ) بعد النفي حين قال عز من قائل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾.

إذن فهذا هو الهدف الوحيد المنحصر الذي لا شيء وراءه من خلقة

البشرية، المعبر عنهم بالإنس. وهذا الهدف ملحوظ ومخطط بشكل خاص منذ بدء الخليقة، ويبقى - بطبيعة الحال - مواكباً لها ما دامت البشرية في الوجود.

وهذا بالضبط هو ما نعنيه حين نقول: أن الله تعالى لم يخلق البشرية لأجل مصلحته، فأنه غني عن العالمين، وإنما خلقهم لأجل مصلحتهم، وأي مصلحة يريدها الله لعباده غير كمالهم ورشدهم وصلاحهم المتمثل بالعبادة المخلصة والتوجه إليه بالخيرات نحوه عز وعلا .

النقطة الثالثة :

إن الغرض الإلهي من خلق البشرية، ما دام هو ذلك، إذن فلابدّ أن يشاء الله تعالى إيجاد كل ما يحققه والحيلولة دون كل ما يحول عنه.. شأن كل غرض إلهي مهم... فإن الحكمة الأزلية حيث تتعلق بوجود أي شيء، فإن تخلفه يكون مستحيلاً، وتكون إرادة الله تعالى متعلقة بإيجاده لو كان شيئاً آنياً فورياً، أو التخطيط لوجوده لو كان شيئاً مؤجلاً ومحتاجاً إلى مقدمات من الضروري أن توجد قبله.

وقد برهنا في رسالتنا الخاصة بالمفهوم الإسلامي للمعجزة أن الغرض الإلهي المهم إذا تعلق بهدف من الأهداف، فإنه لا بد من وجود ذلك الهدف، ولو استلزم بوجوده أو ببعض مقدماته خرق قوانين الطبيعة، وإيجاد المعجزات. فإن القوانين الطبيعية إنما أوجدها الله تعالى في كونه لأجل تنفيذ أغراضه من إيجاد الخلق. فإذا توقفت تلك الأغراض على انخرام تلك القوانين وحدوث المعجزات أحياناً أو في كثير من الأحيان... كانت تلك

القوانين الطبيعية قاصرة عن الممانعة والتأثير.

وهذا هو الذي يلقي الضوء على الفكرة الأساسية التي يقوم عليها (قانون المعجزات) الذي أشرنا إليه... ونؤجل الغوص في تفاصيل ذلك إلى رسالتنا الخاصة بها .

النقطة الرابعة :

أننا نجد بالوجدان القطعي أن هذا الغرض الإلهي المهم الذي نطقت به الآية بالمعنى الذي فهمناه، لم يحدث في تاريخ البشرية على الإطلاق منذ وجودها إلى العصر الحاضر.

إذن فهو باليقين سوف يحدث في مستقبل عمر البشرية بمشيئة خالقها العظيم، وهذه هي الفكرة الأساسية التي ننطلق فيها إلى التسليم بالتخطيط الإلهي لليوم الموعود .

ولئن كان المنطلق الأساسي في هذا البرهان هو قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلا لِيَعْبُدُونِ**﴾... فإنه يمكن الانطلاق إلى نفس النتيجة من آيات قرآنية أخرى نذكر منها آيتين، مع بيان الوجه في الاستدلال مختصراً، ونحيل التفصيل إلى الكتاب الخامس من هذه الموسوعة الخاص بإثبات وجود المهدي عليه السلام عن طريق القرآن الكريم .

الآية الأولى :

﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي**

شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[١].

فهذا وعد صريح من الله عز وجل، و﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾[٢] للبشرية المؤمنة الصالحة التي قاست الظلم والعذاب في عصور الانحراف وبذلت من التضحيات الشيء الكثير... بأن يستخلفهم في الأرض، بمعنى أنه يوفقهم إلى السلطة الفعلية على البشرية وممارسة الولاية الحقيقية فيهم.

فإذا استطعنا أن نفهم من (الأرض) كل القسم المسكون من البسيطة، كما هو الظاهر من الكلمة والمعنى الواضح منها حملاً للأم على الجنس بعد عدم وجود أي قرينة على انصرافها إلى أرض معينة. ومعنى حملها على الجنس: إن كل أرض على الإطلاق سوف تكون مشمولة لسلطة المؤمنين واستخلافهم وسيحكمون وجه البسيطة .

وهذا هو المناسب مع الجمل المتأخرة في الآية الكريمة، كقوله تعالى: ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾، فإن التمكين التام والاستقرار الحقيقي للدين، لا يكون إلا عند سيادته في العالم أجمع.

وكقوله تعالى: ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً﴾... بعد أن نعرف أن المؤمنين كانوا قبل الاستخلاف يعانون الخوف في كل مناطق العالم لسيادة الظلم والجور في العالم كله، فلا يكون الخوف قد تبدل إلى الأمن حقيقة إلا بعد أن تتم لهم السلطة على وجه البسيطة كلها .

---

(١) سورة النور: ٥٥.

(٢) سورة آل عمران: ٩. وسورة الرعد: ٣١، وغيرهما بألفاظ مشابهة.

فإذا تمّ لنا من الآية ذلك، ولاحظنا وجداننا الذي ذكرناه وهو أن هذا الوضع الاجتماعي العالمي الموعد، لم يتحقق على مدى التاريخ منذ فجر البشرية إلى عصرنا الحاضر.

إذن فهو مما سيتحقق في مستقبل الدهر يقيناً طبقاً للوعد الإلهي القطعي غير القابل للتخلف أو التمييع .

الآية الثانية :

قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾[١].

وهي تعطينا بوضوح، الغاية والغرض الرئيسي من إرسال رسول الإسلامﷺ بالهدى ودين الحق، يدلنا على ذلك قوله تعالى: (ليظهره)، حيث دلت لام التعليل على الغاية، والسبب في إنزال شريعة الإسلام وهو أن يظهره أي يجعله منتصراً ومسيطراً على غيره من الأديان والعقائد كلها، وذلك لا يكون إلا بسيطرة دين الحق على العالم كله .

وإذا كان هذا غاية من إرسال الإسلام ،إذن فهو يقيني الحدوث في مستقبل الدهر؛ لأن الغايات الإلهية غير قابلة للتخلف .

ولئن دلت هاتان الآيتان على نفس المطلوب... إلاّ أن قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلا لِيَعْبُدُونِ**﴾، أهم في مقام الاستدلال على ذلك، لأنها تدلنا على الغرض الأسمى لخلق البشرية أساساً ذلك الغرض

---

(١) سورة التوبة: ٣٣. وسورة الصف: ٩.

الذي كان موجوداً منذ بدء الخلق. بخلاف الآيتين الأخيرتين، فإنهما مختصتان بمضامين محدودة نسبياً، كما يتضح لمن فكر في مدلوليهما .

وإن هاتين الآيتين في الواقع، من تطبيقات ذلك الغرض الأسمى الذي نطقت به الآية الكريمة الأولى، كما سيتضح بعد قليل عند معرفتنا بتفاصيل التخطيط الإلهي لليوم الموعود .

النقطة الخامسة :

إن تكامل الفرد، وبالتالي تكامل المجتمع البشري، يتوقف - بعد أن وهبه الله عز وعلا العقل والاختيار - على عاملين: عامل خارجي وعامل داخلي أو قل: عامل موضوعي وعامل ذاتي.

أما العامل الخارجي الموضوعي، فهو إفهام الفرد - وبالتالي المجتمع - معنى العدل والكمال الذي ينبغي أن يستهدفه والمنهج الذي يجب عليه أن يتبعه في حياته ويقصر عليه سلوكه.

وهذا الإفهام لا يمكن صدوره إلا عن الله عز وجل، بعد البرهنة على عدم إمكان توصل البشرية إلى كمالها ومعرفتها بالعدل الحقيقي إذا عزلت فكرياً عن الحكمة الأزلية الإلهية، كما صح البرهان عليه في بحوث العقائد الإسلامية.

ومن ثم لا يمكن أن يتحقق الغرض الإلهي المهم في هداية البشرية وإيجاد العبادة الكاملة في ربوعها، إذا أوكلت البشرية إلى نفسها وفكرها القاصر، وألقي حبلها على غاربها.

إذن، فلا بد من أجل التوصل إلى ذلك الغرض الكبير من أن يفهمها

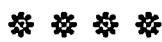
الله تعالى معنى العدل والكمال وتفاصيل السلوك الصالح الذي يجب اتخاذه.

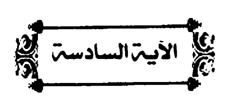
وحيث أن إفهام البشرية من قبل الله تعالى بالمباشرة والمواجهة مستحيل، كما صح البرهان عليه في بحوث العقائد الإسلامية، احتاجت البشرية إلى أن يرسل الله تعالى إليها أنبياء مبشرين ومنذرين. وأن يكون إرسالهم وإثبات صدقهم طبقاً لقانون المعجزات؛ لأن هذه المعجزات تقع في طريق هداية البشر والوصول إلى إيجاد الغرض المهم من إيجادهم .

ومنه نستطيع أن نلاحظ، كيف أن خط الأنبياء الطويل، والأعداد الكبيرة منهم، إنما كان باعتبار التقديم والتمهيد للغرض الكبير، باعتبار أن البشرية حين أول وجودها كانت قاصرة عن فهم تفاصيل العدل الكامل، فلم يكن في الإمكان إيجاد المجتمع العادل الكامل الموعود في ربوعها لأول وهلة، بل كان لابدّ أن تتربى البشرية تدريجياً إلى أن تصل إلى المستوى اللائق الذي يؤهلها لمجرد فهم العدل الكامل الذي يريد الله تعالى تطبيقه في اليوم الموعود.

ومن هنا نعرف أن الأنبياء إنما تعددوا وتكثروا من أجل إعداد البشرية وتربيتها للوصول إلى هذا المستوى اللائق... لكي يتم لها هذا العامل الخارجي الأساسي وهو إفهامها العدل الكامل والأطروحة النظرية التامة للعدل التشريعي الذي يريد الله تعالى تطبيقها على وجه الأرض، والتي بها تتحقق العبادة الكاملة التي يرضاها الله تعالى لخلقه، وبها يتحقق الهدف الأساسي لإيجاد الخليقة.

وأما العامل الداخلي الذاتي، فهو الشعور بالمسؤولية تجاه الأطروحة العادلة الكاملة، باعتبار أنها إنما تضمن العدل فيما إذا أطاعها الأفراد وطبقت في حياتهم، وهي إنما تضمن الطاعة التامة، مع وجود الشعور بالمسؤولية، إذن فلا بد من أجل وجود العدل أن يوجد هذا العامل الداخلي الذاتي في الإنسان.





الآية السادسة

قوله تعالى: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللّهُ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاء وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾[2].

تعرض السيد الشهيدقدس سره إلى بيان هاتين الآيتين المباركتين عند بحثه حول المناقشات التي يمكن أن تورد على التخطيط الإلهي لمستقبل البشرية السعيد في كتاب (اليوم الموعود بين الفكر المادي والديني).

---

(١) سورة المائدة: ١٤.

(٢) سورة المائدة: ٦٤.

الأساس القرآني

قال قدس سره:

ويحتوي هذا الأساس على مناقشتين واردتين ضد فكرة التخطيط العام:

المناقشة الأولى:

ما دل من القرآن على الانحراف إلى يوم القيامة:

ومعنى ذلك أن الهدف الذي ذكرناه للتخطيط العام - وهو جود المجتمع المعصوم- غير صحيح.

... هناك آيتان في سورة المائدة تدلان على بقاء اليهود والنصارى إلى يوم القيامة.

الأولى: قوله تعالى:

﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللّهُ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾.

والثانية: قوله تعالى:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاء وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا وَاللّهُ

لاَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾.

ويمكن بيان بقاء الانحراف إلى يوم القيامة، من أحد منطلقات ثلاثة:

المنطلق الأول: المنطلق الإسلامي الذي يقول: بأن اليهود والنصارى معاً على غير الحق، فهم كفار ومنحرفون، فيكون بقاؤهم إلى يوم القيامة دالاً على بقاء المنحرفين إلى ذلك الحين.

المنطلق الثاني: بعد الغض عن المنطلق الأول - أن الدين الحق واحد على وجه الأرض واحد على أي حال؛ ومعه لا يمكن أن يكون مجموع اليهود والنصارى على حق، بل أما أحدهما على باطل أو كلاهما، فبقاؤهما معاً إلى يوم القيامة - كما هو مقتضى الجمع بين دلالتي الآيتين - يقتضي الالتزام ببقاء دين غير محق إلى يوم القيامة.

المنطلق الثالث: بعد الغض عن المنطلقين الأولين، بمعنى احتمال أن يكون كلا هذين الدينين على حق - جدلاً - لكن القرآن يتحدث عن أناس أشرار مع أتباع هذين الدينين، وإن لم يمثلوا مجموع المتدينين منهم... ويقول - بظاهره -: ان هؤلاء الأشرار باقون إلى يوم القيامة.

وعلى كل تقدير، لا يمكن أن يتحقق المجتمع المعصوم، مع بقاء الانحراف، فإذا كان هذا المجتمع غير قابل للتحقق، بقي التخطيط العام بلا هدف، فيكون لاغياً والالتزام به باطلاً.

ويتركز هذا الإشكال مع الالتفات إلى العداوة والبغضاء التي تكون مستعرة بينهم، فأنها تكون منافية للمجتمع المعصوم الذي تسوده الأخوة والاطمئنان، إلا أن هذه المناقشة لا تصحّ لعدّة وجوه:

الـوجه الأول: إن النتيجة المشار إليها في الآية، وهي وجود البغضاء والعداوة إلى يوم القيامة، منوط في القرآن بقضايا معينة... ولا يمكن أن تدوم هذه النتيجة بعد زوال هذه القضايا.

فبالنسبة إلى النصارى أنيطت النتيجة لهم بكونهم قد نسوا حظاً مما ذكّروا به.

وبالنسبة إلى اليهود أنيطت النتيجة بكونهم معتقدين بأن يد الله سبحانه مغلولة، غلّت أيديهم ولعنوا بما قالوا.

فلو حدثت الظروف الملائمة التي رفعت هذه القضايا، فجعلت النصارى يتذكرون ما ذكّروا به وعلى استعداد لتطبيقه في عالم الحياة... وجعلت اليهود يرفعون أيديهم عن الاعتقاد بالقضايا الباطلة والعقائد المنحرفة، إذن ترتفع تلك النتيجة بالضرورة، ومعه لا يبقى دلالة في الآيتين على بقائهم إلى يوم القيامة.

فإن قال قائل: إنّ ظاهر الآيتين، كون تلك النتيجة عقوبة لليهود والنصارى ومعه ففي الإمكان بقاؤهما إلى ما بعد زوال الذنوب.

أقول: هذا صحيح بالنسبة إلى جيل واحد، من حيث أن أفراده المذنبين يعاقبون إلى آخر حياتهم، وأما بقاء العقوبة إلى الأجيال الأخرى غير المذنبة... فهذا خلاف العدل الإلهي. وقد قال الله تعالى في القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[1]، أي لا تتحمل نفس جريرة نفس أخرى،

---

(١) سورة فاطر: ١٨.

فكيف بجيل كامل أو عدة أجيال تكون متأخرة عن الأجيال المذنبة، تكون خالية عن الذنب، فكيف تتحمل العقوبة؟...

إذن – فبالضرورة- تكون هذه العقوبة، منوطة بالأجيال المذنبة نفسها ولا يمكن أن تتعداها، فإذا وجدت أجيال خالية عن الذنوب، كانت هذه النتيجة مرتفعة عنها حتماً.

فإذا استطاع التخطيط العام - وهو فاعل ذلك جزماً- أن يوجد الظروف الملائمة لارتفاع تلك القضايا المنحرفة، كان ذلك سبباً لارتفاع تلك النتيجة لا محالة.

فإن قال قائل: فإن الآية ظاهرة ببقاء الأجيال المذنبة إلى يوم القيامة، فتكون النتيجة مساوقة معها باستمرار.

قلنا: هذه مكابرة في الاستدلال، فإن الآية دالة على بقاء النتيجة لا على بقاء الذنب، كما هو واضح لمن قرأها، نعم، هي دالة - بمقدار ما- على أن الذنب المؤقت كاف لبقاء العقوبة إلى يوم القيامة، إلا أن هذه الظهور بالخصوص لابد من رفع اليد عنه. للعلم بكونه على خلاف العدل الإلهي، ومنافاته لنص تلك الآية التي ذكرناها، والقرآن يكون بعضه مفسراً لبعض ودليلاً على تحديد المراد منه.

الوجه الثاني: -لجواب المناقشة-: إن كل وصف منوط - لا محالة- بوجود الموصوف، ولا معنى لبقاء الوصف بعد ارتفاع الموصوف، فمثلاً لا معنى لبقاء دماثة خلق هذا الفرد أو شراهته للطعام أو شبابه أو غير ذلك، إلى ما بعد موته، كما لا معنى لبقاء رائحة الورد بعد موته، أو نتن

الجيفة بعد جفافها... وهكذا...

فكذلك الحال بالنسبة إلى اليهود والنصارى، فإن العداوة والبغضاء، بصفتها وصفاً لهم من الزاوية الاجتماعية، منوطة ببقائهم لا محالة، فإذا تحوّل الجميع عن أديانهم واتبعوا (الأطروحة العادلة الكاملة) واندكوا في تعاليم الدولة العالمية... لم يبق اليهود يهوداً ولا النصارى نصارى، بل سوف توجد أجيال جديدة متبعة للحق وحده، ومعه لا معنى لبقاء صفتهم... فإن الآيات واضحة في كونها صفات لهم بما يهود ونصارى، لا لأجيالهم كيف كان حالهم.

الوجه الثالث: إننا لو تنزلنا عن الوجهين السابقين، وفرضنا -جدلاً- بقاء اليهود والنصارى مع عداواتهم إلى يوم القيامة... إلاّ أن هذا لا ينافي وجود المجتمع المعصوم الذي برهنا على وجوده، وذلك انطلاقاً من أحد مستويين.

المستوى الأول: لنتذكر ما قلناه من (الصبغة العامة)، فلئن فرضنا -جدلاً- أن التربية المركزة والمستمرة في الدولة العالمية عاجزة عن صهر كل الأفراد في العالم في بوتقة الحق والعدل، فلا أقل من إنجازها ذلك بالنسبة إلى غالب الناس بحيث يبقى أفراد أو مجتمعات قليلة غير ملفتة للنظر، تحتوي على الكفر والانحراف والعداوات.

ومع افتراض دلالة هاتين الآيتين على بقاء اليهود والنصارى إلى يوم القيامة، بعد التنزل عن الوجهين السابقين... لابدّ من الالتزام ببقائهم على نطاق ضيق جداً، لا ينافي وجود الصبغة العامة في البشر إلى جانب الحق والعدل... وبالتالي إلى جانب الاتصاف بالعصمة.

المستوى الثاني: انه يمكن أن نطرح (أطروحة) محتملة موافقة لبعض ظواهر الكتاب والسنة، وإن كانت مخالفة لظواهر أخرى على ما سنرى.

ومضمونها: عدم المنافاة بين وجود اليهود والنصارى بالخصوص[١] وبين وجود المجتمع المعصوم، بمعنى أنهم يكونون معصومون مع التزامهم بأدياتهم أنفسها كما أن المسلمين سيصبحون معصومين بصفتهم مسلمين.

ويدل على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّىَ تُقِيمُواْ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ...﴾[٢].

وقوله تعالى: **﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾**[٣] ... **﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾**[٤].

---

(١) أعني أن هذه الأطروحة تخصهم، ولا تشمل سواهم.

(٢) سورة المائدة: ٦٨.

(٣) سورة المائدة: ٤٤.

(٤) سورة المائدة: ٤٧.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيهِم مِّن رَّبِّهِمْ لأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاء مَا يَعْمَلُونَ﴾[١].

إذن، فأحكام التوراة والإنجيل المنزّلة من قبل الله تعالى، تتصف بما تتصف به الأطروحة العادلة الكاملة، من صفة العدل، وصفة عدم جواز التخلف عن تطبيقها إلى الآن، واعتبار ذلك كفراً وفسقاً... وصفة أنها منتجة للرفاه الاجتماعي العام ﴿لأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾.

وقد نشأ ضلال اليهود والنصارى، لا باعتبار اتصافهم بهذين الاسمين أو من اتّباعهم للنبيين موسى وعيسى عليهما السلام، وإنّما نشأ ضلالهم من أمرين مقترنين:

الأمر الأول: عدم إيمانهم بصدق نبي الإسلام صلى الله عليه وآله الأمر الذي أقام عليه القرآن كل حجة واضحة...

﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيراً مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَاناً وَكُفْراً﴾[٢].

الأمر الثاني: عدم تطبيقهم لأحكام أديانهم الواقعية، وإنّما حرّفوها وعصوها.

﴿لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّىَ تُقِيمُواْ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾[٣].

---

(١) سورة المائدة: ٦٦.

(٢) سورة المائدة: ٦٨.

(٣) سورة المائدة: ٦٨.

فهم - بحسب منطوق الأطروحة - مكلفون بالإيمان بصدق رسول الإسلامﷺ عقائدياً إلى جنب صدق أنبيائهم. وأما من الناحية السلوكية أو القانونية، فهم يمكنهم أن يطبقوا أحكام أنبيائهم، والمراد بها الأحكام الواقعية المنزلة عليهم من ربهم، لا الأحكام المحرفة المعترف بها لديهم عادة.

ومن طبق هذين الأمرين فهو على حق، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالصَّابِؤُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وعَمِلَ صَالِحًا فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[١].

وبدون ذلك، فأنهم من أشد الناس فساداً...

﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾[٢].

﴿كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ * تَرَى كَثِيراً مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ﴾[٣].

وعندئذ يكون حراماً على المسلمين مصادقتهم وموالاتهم:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[٤].

---

(١) سورة المائدة: ٦٩.

(٢) سورة المائدة: ٤٢.

(٣) سورة المائدة: ٧٩-٨٠.

(٤) سورة المائدة: ٥١.

ولكن مما يؤسف له أن كل اليهود والنصارى في عالم اليوم، هم من القسم المنحرف، لما عرفناه تفصيلاً من عوامل التحريف في دينهم وكتبهم، إلى حد لم يبق منها شيء يذكر.

والسر في هذه (الأطروحة) المستفادة من هذه الآيات، هو وحدة الدعوة الدينية الإلهية في خط الأنبياء. فاتباع كل من هؤلاء الأنبياء والصالحين وتطبيق تعاليمهم يكون مجزياً منتجاً للعدل وموجباً لرضاء الله ونيل الثواب.

إلاّ أن هذا حكم خاص باليهود والنصارى والصابئة باعتبار أهمية أديانهم في خط الأنبياء... حيث يكون لهم تطبيق أحكامهم أو أحكام الإسلام. كما أن الحاكم الإسلامي النبيﷺ أو غيره، مخير في أن يطبّق عليهم أحكامهم أو أحكام الإسلام، كما يفتي به الفقهاء عادة، مستفاداً من قوله تعالى: ﴿فَإِن جَآؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُم أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾[1].

وأما غير هؤلاء، فيتعين عليهم اتباع أحكام الإسلام، بما فيهم المشركين والملحدين والثنوية وغيرهم.

والفهم الكلاسيكي للآيات السابقة التي تأمر بإقامة التوراة والإنجيل: تطبيقها من زاوية تبشيرها بنبوة نبي الإسلامﷺ. فيكون ذلك مستبطناً أمرهم بالدخول في الإسلام، من دون أن يكون لهم أي خيار.

وفي هذا - بلا شك - تضييق للمفهوم الذي يستفاد من القرآن، فإن معنى إقامة التوراة والإنجيل إقامتها بكل تفاصيلها، وخاصة مع قوله تعالى:

---

(١) سورة المائدة: ٤٢.

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[١].

إلاّ اننا قد نضطر إلى هذا التضييق الكلاسيكي إذا لم تتم الأطروحة التي عرضناها وكانت الأدلة ضدها صحيحة وناجزة، إذ ينحصر معنى إقامة التوراة والإنجيل حينئذ، بالأخذ بتبشيرها بالإسلام بالخصوص.

وقد انعكست هذه الأطروحة المستفادة من القرآن الكريم على السنة الشريفة كقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام - فيما روي عنه-:

«لو ثنيت لي الوسادة، لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم»[٢].

والحكم بهذه الأحكام يعني تطبيق هذه الأطروحة بكل وضوح.

وكذلك ما دل على أن المهدي عليه السلام سوف يطبّق في دولته هذه الأطروحة نفسها، كالحديث الذي أخرجه النعماني في (الغيبة) عن الإمام الباقر عليه السلام، يقول فيه عن المهدي عليه السلام: **«ويستخرج التوراة وسائر كتب الله عز وجل من غرا انطاكية، ويحكم بين أهل التوراة بالتوراة، وبين أهل الإنجيل بالإنجيل، وبين أهل الزبور بالزبور، وبين أهل القرآن بالقرآن...»**[٣] الحديث.

---

(١) سورة المائدة: ٤٤.

(٢) انظر: إرشاد القلوب للديلمي: ج٢، ص٦، ط بيروت.

(٣) انظر: الغيبة: ص١٢٤.

ولا ينافي ما أخرجه البخاري عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «**والذي نفسي بيده، ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً عادلاً، فيكسر الصليب ويقتل الخنزير**»[١].

فإن استعمال الصليب وأكل الخنزير، ليست من المسيحية الأصلية، وإنّما هي من الأمور المنحرفة المحدثة في الأزمنة اللاحقة لها... وسوف تزول بإرجاعهم إلى واقع دينهم كما نزل به نبيهم. ولعل الفائدة الرئيسة لنزول عيسى بن مريم عليه السلام في تلك الدولة العالمية هو إرجاعهم إلى أحكامهم الواقعية، مع التركيز على صدق نبي الإسلام ﷺ أيضاً، فيجتمع كلا الأمرين اللذين ذكرناهما للمسيحيين في الدولة العالمية. ولابدّ أنهما يجتمعان - بشكل آخر - لليهود والصابئة أيضاً. لكي يعيش هؤلاء على طبقها، وتستمر تربيتهم على أساسها.

فإن قال قائل: إن قوله تعالى:

﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ**﴾[٢].

دال على حذف حكم الشريعتين الموسوية والعيسوية تماماً، وكل شريعة أخرى، واختصاص الحكم بالإسلام.

---

(١) انظر: ج٤، ص٢٠٥.

(٢) سورة المائدة: ٤٨.

قلـنا: تـدل هذه الآية على هيمنة الإسلام على تينك الشريعتين. وهذا صـحيح. ويكفـي فـيه أن تكـون الكثرة الكاثرة في المجتمع مسلمة، ويكون الحكـم إسـلامياً بكـل تفاصـيله... وهـذا لا ينافـي أن يكـون تطبـيق هـؤلاء لأحكـام ديـنهم بشـكل شخصـي مجزياً وكافياً لهم في تطبيق العدل وإنجاز التخطيط. وخاصة مع الالتفات إلى تتمة هذه الآية:

﴿لِكُـلٍّ جَعَلْـنَا مِـنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم...﴾[1].

والابتلاء هو الاختبار والتمحيص.

فإن قال قائل: إن قوله تعالى:

﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[2].

يدل على انحصار الشريعة بالإسلام بشكل لا يعوّض عنه شيء.

قلنا: هذا الاستدلال يحتوي على جهل بمعنى الأطروحة التي ذكرناها والأمـرين اللـذين أشرنا إليهما. فإن اليهود والنصارى، إن طبقوا كلا الأمرين كانـوا بحكـم المسـلمين فعـلاً... أمـا من الناحية العقائدية، فلإيمانهم بصدق نبـي الإسـلام. وأمـا مـن الناحـية السلوكية، فلأن دين الإسلام أجازهم باتباع ديـنهم، علـى مـا هـو المفـروض فـي هـذه الأطـروحة المسـتفادة من القرآن الكريم.

---

(١) سورة المائدة: ٤٨.

(٢) سورة آل عمران: ٨٥

وخاصة إذا التفتنا إلى الآية السابقة على هذه الآية الأخيرة التي ذكرها السائل، وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللّه وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾[١]. حيث دلت على وحدة خط الأنبياء وصدقهم جميعاً، الأمر الذي انطلقت منه هذه الأطروحة.

فإذا صدقت هذه الأطروحة، لا يكون وجود اليهود والنصارى منافياً مع وجود المجتمع المعصوم، بل أنهم سوف ينالون العصمة بصفتهم يهوداً ونصارى، كما سينالها المسلمون بصفتهم مسلمين. وبذلك يتم المستوى الثاني من الجواب الثالث على المناقشة الأولى للتخطيط العام.

إلاّ أن هناك من الأدلة ما يصلح لنفي هذه الأطروحة، مما يضطرنا إلى أن نفهم من إقامة التوراة والإنجيل خصوص التبشير بوجود الإسلام، طبقاً للفهم الكلاسيكي الذي أشرنا إليه، وتكون كل الخصائص الأخرى التي استعرضناها، مختصة بذلك أيضاً. وتطبيق المهدي عليه السلام للتوراة والإنجيل لا يعني أكثر من ذلك أيضاً.

ونذكر من هذه الأدلة ما يلي:

الدليل الأول: إن الديانتين اليهودية والمسيحية في مفهوم الإسلام والقرآن، وطبقاً للتخطيط العام الذي عرفناه، تعتبر ديانات مرحلية تتكفل

---

(١) سورة آل عمران: ٨٤

تربية البشرية لحقبة معينة من الزمن، وقد انقضت تلك الحقبة. ولا يمكن للمناهج المرحلية أن تربيّ الفرد أو المجتمع على العدل الكامل... ولا أن توصله إلى درجة العصمة المطلوبة المستهدفة للبشرية.

وأما وحدة خط الأنبياء، فهو أمر صحيح تماماً، ويمثّل وحدة التخطيط العام الذي ساروا عليه والدعوة الإلهية التي دعوا إليها. إلاّ إنها وحدة عقائدية وليست وحدة في الأحكام، كما تفترض هذه (الأطروحة). ومعه فتنحصر الأحكام بأحكام الإسلام، ما لم توجد مصلحة استثنائية لإقرار بعض الأجيال من اليهود والنصارى على أحكام دينهم مؤقتاً، ريثما يندمجون في العدل الكامل... كما ربما يكون هو المقصود من إقامة الإنجيل والتوراة من قبل المهدي عليه السلام.

الدليل الثاني: الآيات الدالة على وجوب تطبيق أحكام الإسلام الشاملة لليهود والنصارى، كقوله تعالى:

﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * قُلْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ فإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾[1].

إلى غيرها من الآيات.

وقد أناطت حب الله تعالى بالاتّباع، ونصت على ان عصيانه موجب للكفر... وليس مضمون الاتّباع والإطاعة إلاّ تطبيق الأحكام، وليس مؤداها

(١) سورة آل عمران: ٣١-٣٢.

عقائدياً محضاً كما هو واضح.

مضافاً إلى ان هذه الأطروحة لا تنفع في ما هو المقصود، وهو الواجب على المناقشة الأولى: وذلك انطلاقاً من أمرين:

الأمر الأول: ان الآيتين نفسيهما التي استدللنا بهما على المناقشة لا تنسجمان مع هذه الأطروحة. حيث دلتا - بعد التنزل عن الأجوبة الأخرى- على بقاء العداوة والبغضاء بين اليهود والنصارى إلى يوم القيامة. ومعنى ذلك عدم وصولهم إلى العصمة، للمنافاة الواضحة بين العداوة والبغضاء وبينهما... فما اقترحته الأطروحة من وصولهم إلى العصمة حال كونهم يهوداً ونصارى... كأنه غير محتمل.

الأمر الثاني: الوضوح الإسلامي المؤيد بالنسبة المستفيضة التي ذكرناها في (تاريخ ما بعد الظهور) بأن المهدي عليه السلام سوف يطبق الإسلام وتزول كل الملل والأديان، ولا يبقى على وجه الأرض إلاّ الإسلام.

وهذا هو المطابق للتخطيط العام بالضرورة، والمطابق مع طبائع الأشياء التي عرفناها للدولة العالمية، فمن غير المحتمل أن التربية المركزة الطويلة فيها، تكون فاشلة في تحويل البشرية إلى الإسلام، كيف وهي تستهدف عصمة البشر، فكيف بمجرد اعتناق الإسلام الذي توجد العصمة على أساسه.

وببطلان هذه الأطروحة يبطل المستوى الثاني للجواب الثالث عن المناقشة الأولى التي نحن بصددها على التخطيط العام. ويبقى الجواب عن هذه المناقشة متوفراً في الأجوبة الأخرى والمستوى الأول من الجواب الثالث.

وقد عرفنا -ضمناً- إن إقامة التوراة والإنجيل، وما تستتبعها من الخصائص، تحتمل أحد معان:

المعنى الأول: وجوب الدخول في الإسلام نفسه، بصفته الدين الذي بشر به هذان الكتابان المقدسان في واقعهما غير المحرّف.

المعنى الثاني: إمضاء التعاليم الواقعية لليهود والنصارى، على أحد مستويين.

المستوى الأول: ما كان عليه بعض أهل الكتاب في عصر صدر الإسلام، من حيث ان المستفاد من بعض الآيات وجود أحكامهم وكتبهم الواقعية لديهم يومئذ. كقوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللّهِ﴾[1] فهم يقرّون عليها مؤقتاً ريثما تدخل أجيالهم في الإسلام، تدريجاً.

المستوى الثاني: ما سيكون عليه حال أهل الكتاب في أول تأسيس الدولة الإسلامية، من حيث انه ستتضح لهم أحكامهم الواقعية، كما تدل عليه الروايات، فيسمح لمن أراد أن يعمل عليها، أن يعمل مع التزامه بصدق نبي الإسلام عقائدياً... ريثما تدخل أجيالهم في الإسلام وانسجامهم مع العدل الكامل تدريجاً، ومعه يكون الأمران اللذان أشرنا إليهما فيما سبق مجتمعين، لكن بشكل مرحلي مؤقت غير مؤبد، وهو -لا شك- منته قبل وجود صفة العصمة بزمن غير قليل تحت التربية المركزة المستمرة للدولة العالمية.

---

(١) سورة المائدة: ٤٣.

المعنى الثالث: ما عليه الفقهاء المسلمون خلال عصورنا: عصر التخطيط الثالث، من إقرار أهل الكتاب على أحكامهم بالشكل يؤمنون بها طقوسهم التي يقيمونها، إلى جنب تطبيق أحكام الإسلام، لو وفق بعض المسلمين إلى ذلك خلال هذا العصر.

وكل هذه المعاني صحيحة، من زاوية اختلاف العصور، وتعدد وجهات النظر.

الوجه الرابع: للجواب عن المناقشة الأولى:

انا لو غضضنا النظر عن الأجوبة الثلاثة السابقة، وفرضنا - جدلاً - ان اليهود والنصارى مع ما يقع بينهم من عداوات، باقون إلى يوم القيامة، بشكل ينافي المجتمع البشري المعصوم.

فكل ما تستلزم هذه الفكرة: الالتزام بعدم وجود المجتمع المعصوم، ومن ثم فهو ليس هدفاً للتخطيط العام، لكن لا يستلزم ذلك بطلان التخطيط العام وكونه لاغياً، كما تخيل صاحب المناقشة، بل يبقى للتخطيط العام هدفه المهم الكبير وهو تأسيس الدولة العالمية، وهو هدف يعلو بخصائصه على الهدف الأعلى الماركسي على ما عرفنا. كل ما في الأمر أنه يفترض وقوف البشرية عند هذا الحد، ووجود الموانع عن وجود الخطوة التي بعدها المتمثلة بوجود المجتمع المعصوم.

هذا، ولكن الالتزام بهذا الجواب الرابع جدلي، وليس واقعياً، بعد إقامة الدليل الكامل، على وجود المجتمع المعصوم فما بعده.

المناقشة الثانية:

المنطلقة من الأساس القرآني:

يدل ظاهر القرآن الكريم على قلة المؤمنين عموماً، في الدنيا والآخرة، وهو يدل على عدم وجود المجتمع المعصوم... إذ لو كان هذا المجتمع موجوداً، وخاصة بالشكل المتطاول الذي فهمناه، لكان المؤمنون كثيرين.

وما يدل على ذلك من القرآن الكريم، على قسمين:

القسم الأول: الآيات الدالة على قلة المؤمنين في الدنيا، وهي:

قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (١٣) سورة سبأ .

وقوله تعالى: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾[١].

القسم الثاني: ما دل على قلة المؤمنين في الآخرة، وهي:

قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ * ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾[٢].

وكذلك قوله تعالى - بعد ذلك بقليل -:

﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ * فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ * وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ﴾[٣].

---

(١) سورة ص: ٢٤.

(٢) سورة الواقعة: ١٠-١٤.

(٣) سورة الواقعة: ٢٧-٢٩.

إلى أن يقول:

﴿إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاء * فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَاراً * عُرُبًا أَتْرَاباً * ثُلَّةٌ مِّنَ الأَوَّلِينَ * وَثُلَّةٌ مِّنَ الآخِرِينَ﴾[١].

ونتكلم عن كل قسم من ناحية:

الناحية الأولى: في الآيات الدالة على قلة المؤمنين في الدنيا، وقد سمعناها، وهي وإن كانت دالة على قلتهم في كل أجيال البشرية، كانت المناقشة صحيحة. إلا ان الأمر ليس كذلك. فإن هذه الآيات التي ذكرناها واردة في سياق معين يجعلها محددة بحدود لا محالة. ولا معنى للاستدلال بالفقرة من دون السياق العام، لوضوح أنه يلقى الضوء الكافي على المراد من الآيات.

وكلا الفقرتين واردتين -على ما سنرى- حول المجتمع اليهودي في الفترة ما بين خروجهم من مصر والسبي البابلي، أي أبّان حكمهم في فلسطين.

فالفقرة الأولى: وردت ضمن الحديث عن النبي سليمان عليه السلام أبّان حكمه... حيث تعطي الصفات الرئيسة له، وتقول:

﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ...﴾[٢].

إلى إن قال عز وجل:

---

(١) سورة الواقعة: ٣٧-٤٠.

(٢) سورة سبأ: ١٢.

﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاء من مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾[١].

والفقرة الثانية: وردت ضمن الحديث عن الخصمين اللذين تسورا المحراب على داود عليه السلام، فإنه قال بعد أن سمع كلام المعتدى عليه: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنْ الْخُلَطَاء لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾[٢].

ونحن لو نظرنا إلى المستوى الإيماني لشعب هذين النبيين عليهما السلام، فضلاً عن مجموع البشرية في ذلك العصر، وقد سبق أن حملنا عنه فكرة تفصيلية من خلال الحديث عن التخطيط الثاني، لو نظرنا إلى ذلك، لوجدنا الآيتين صادقتين تماماً في ذلك العصر، فإن من يؤدي الشكر الكامل لله عز وجل، ومن يعمل العمل الصالح المطلوب، كان في غاية الندرة، ولا زال كذلك إلى العصر الحاضر.

إذن، فالآيتان خاصتان بذلك العصر، أو قل بعصر الانحراف، وغير شاملتين لمجموع البشرية، لتكونا نافيتين للمجتمع المعصوم ودالتين على عدمه.

الناحية الثانية: في الآيات الدالة على قلة المؤمنين في الآخرة، وقد سمعناها.

---

(١) سورة سبأ: ١٣.

(٢) سورة ص: ٢٤.

ولابدّ قبل الاستدلال بها، أن نتأكد من معناها، فإن المراد بالسابقين قد يكون هو السبق إلى الإيمان بالنبي ﷺ قبل الآخرين، كما فهمه الشيخ الطوسي[١]، فجرى مجرى قوله تعالى:

﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ﴾[٢].

وقد يكون المراد به: المتقدمون إلى ثواب الله وجنته بالأعمال الصالحة، كما فهمه الأصفهاني في مفرداته[٣].

والثلة: الجماعة[٤].

وأما (الأولين) و (الآخرين) بالكسر... فهما مفهومان نسبيان، لا يكون لهما مفهوم محدد، لو لاحظناها باستقلالهما، لمدى لترامي الأجيال البشرية وطولها.

غير أن الظاهر جعل عصر نزول القرآن الكريم - بصفته هو المتحدث - محكاً في ذلك. فالسابقون عليه هم (الأولين)، والمعاصرون له ومن بعدهم هم (الآخرين)، ولا يوجد احتمال معقول في إرادة أي معنى آخر.

فإذا التفتنا إلى هذه المعاني... أمكننا أن نلتفت إلى الآية الأولى تارة،

---

(١) التبيان في تفسير القرآن: ج٩، ص ٤٩٠، ط النجف.

(٢) سورة التوبة: ١٠٠.

(٣) المفردات: ص٢٢٢.

(٤) المفردات: ص٨١، وانظر: التبيان: ج٩، ص ٤٩٠.

وإلى الآية الثانية، تارة أخرى...

الآية الأولى: وهي قوله تعالى:

﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ * ثُلَّةٌ مِنَ الأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِنَ الآخِرِينَ﴾[1].

وقد سمعنا لها قبل قليل فهمين:

الفهم الأول: ما فهمه الشيخ الطوسي من المراد بالسابقين: السابقين إلى الإيمان بالإسلام، إذ نسمعه يقول: إنما قال ذلك، لأن الذين سبقوا إلى إجابة النبيﷺ قليل من كثير ممن سبق إلى النبيين[2].

وهذا الفهم يجعل الآية غير مربوطة بالاستدلال، من حيث انها تتعرض إلى من آمن بالأنبياء من معاصريهم، وليس لها أي شمول للمؤمنين في البشرية بشكل عام فلا تكون دالة على قلة المؤمنين في مجموع البشرية، ليكون للمناقشة مجال.

الفهم الثاني: ما فهمه الراغب الاصفهاني، من ان المراد بالسابقين: المتقدمون على غيرهم بالإيمان والأعمال الصالحة، ومعه فلعلّ الآية دالة على قلة هؤلاء السابقين بالنسبة إلى غيرهم، فيكون للمناقشة مجال.

وحينئذ، فلابدّ أن ننظر إلى مفهومي (الأولين) و (الآخرين) في الآية، هل يشملان مجموعة البشرية من أولها إلى آخرها، بشكل يشمل المجتمع

---

(١) سورة الواقعة: ١٠-١٤.

(٢) التبيان: ج٩، ص٤٩٠.

المعصوم أو لا؟

لا شك أنه لا ينبغي أن يشمل العهد البشري الأول، أعني أعصار ما قبل الوعي والتفكير، وذلك لسببين:

أولاً: لكون ذلك العهد دون المستوى الذي يمكن التحدث عنه، باعتبار عدم قابلية الشعور بالمسؤولية لديه، مما يجعل ظهور الآية منصرفاً عنه.

ثانياً: لكونه مغرقاً في القدم، بحيث يكون التعرض له غير مناسب مع مستوى التفكير العام في العصر الذي نزل فيه القرآن الكريم، فيكون مخالفاً مع قانون (كلّم الناس على قدر عقولهم) الضروري دائماً في النصوص الإسلامية.

إذن، فأقصى ما يمكن الوصول إليه من ناحية الماضي، في مدلول الآية، هو أول عهد التفكير إلى مبدأ عصر الإسلام.

وأما من ناحية المستقبل، فالذي يبدو اننا لا نستطيع أن نتوسع كثيراً أيضاً.

وإذا لم تكن دلالة الآية شاملة للمجتمع المعصوم، كانت المناقشة بدون موضوع أيضاً، لأن مفهوم الأولين والآخرين يبدأ منذ عصر التفكير وينتهي قبل تأسيس المجتمع المعصوم، ويتوسطها عصر نزول الإسلام، وهذا المفهوم منعزل عن المجتمع المعصوم، فلا يكون نافياً لوجوده.

فإن قال قائل: أن عصر الدولة العالمية السابق على المجتمع المعصوم يكون مشمولاً للآية، في قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنَ الآخِرِينَ﴾ فيكون معناه

ان السابقين إلى الأعمال الصالحة قليل في ذلك المجتمع.

وجواب ذلك: اننا بعد ان فهمنا من مفهوم (الآخرين): منذ أول عصر الإسلام إلى آخر عصر الدولة العالمية، وهما عصرا التخطيط الثالث والرابع، فقد تكون النسبة في المجموع هي قلة السابقين إلى الإيمان. وذلك بعد الالتفات إلى أمرين:

الأمر الأول: إن عصر الدولة الإسلامية بالنسبة إلى عصر المجتمع المعصوم صغير جداً، فان التربية المركزة للدولة العالمية، قابلة للوصول بالبشرية إلى مجتمع العصمة بسرعة نسبية، وقد سبق في (تاريخ ما بعد الظهور)[١] ان حددناه بسبعة قرون.

الأمر الثاني: إن التربية المركزة في الدولة العالمية، لا تنتج ثمارها الكاملة من أول يوم، بل يحتاج إلى فترة من الزمن، لكي تصل البشرية إلى وجود الأكثرية الصالحة بين ربوعها.

فإذا تم هذان الأمران، كان من يوجد من (السابقين) في مجموع عصر (الفتن والانحراف) السابق على تأسيس الدولة العالمية، وأول عصر تأسيسها... قليلاً بطبيعة الحال. ويكون ذلك كافياً في صدق الآية الكريمة.

مضافاً إلى: ان مفهوم (السابقين) مفهوم نسبي يتضمن التعبير عن أفضل الأفراد في كل عصر؛ والأفضل في كل عصر قليل نسبياً لا محال.

صحيح، ان أي فرد في شعب الدولة العالمية يعادل الصالحين في

---

(١) أنظره: في الباب الأول من القسم الثالث.

العصر السابق عليه، إلاّ أن أفضلهم بالنسبة إلى عامتهم قليل أيضاً، بطبيعة الحال.

فإن قال قائل: بأن نسبة الأفاضل في الأولين أيضاً قليل بالنسبة إلى عامتهم، مع ان ظاهر الآية كون النسبة في (الأولين) أعلى منها في (الآخرين) حيث قال عز وعلا: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ الأَوَّلِينَ * وَثُلَّةٌ مِّنَ الآخِرِينَ﴾.

قلنا: ينبغي أن نتذكر أن ظاهر الآية جعل عصر وجود الإسلام ونزول القرآن، هو الحد الفاصل بين مفهوم الأولين ومفهوم الآخرين. ومن المعلوم دينياً ان العصر السابق عليه يحتوي على أنبياء كثيرين وتربية مهمة... الأمر الذي يجعل نسبة السابقين إلى الأعمال الصالحة نسبة عالية بمقدار ما.

وأما عصر ما بعد الإسلام، فهو شامل لعصر (الفتن والانحراف) إلى جنب شموله لعصر الدولة العالمية، كما سبق أن أشرنا في الأمرين السابقين. وبشموله لعصر الفتن يكون السابقون بالنسبة إلى مجموع البشر في عصري التخطيط الثالث والرابع، أقل من نسبتهم في العصر السابق على الإسلام، عصر التخطيط الثاني. فيصدق قوله تعالى: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ الأَوَّلِينَ * وَثُلَّةٌ مِّنَ الآخِرِينَ﴾.

مضافاً إلى أن هذه الاستفادة، وهي أن (الثلة) أكثر نسبياً من الفقرة التي تليها... غير صحيحة، بل ان احتمال العكس احتمال قائم، وهو أن تكون نسبة الثلة أقل من الفقرة التي تليها. ومعه لا يبقى مجال لهذا الحديث.

إذن، فالآية الأولى، لا يمكن الاستدلال بها للمناقشة في وجود المجتمع المعصوم.

وأما الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ﴾... إلى قوله: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ الأَوَّلِينَ * وَثُلَّةٌ مِّنَ الآخِرِينَ﴾، فالجواب فيها هو نفسه الجواب في الآية الأولى، بشكل أوضح وأولى، على ما سنرى.

فإن مفهوم الأولين والآخرين المستعمل فيها محدد أيضاً بما بعد وجود مجتمع الوعي والتفكير، وما قبل المجتمع المعصوم، لنفس الدليل الذي ذكرناه، فلا تكون الآية دليلاً على عدم وجوده.

مضافاً إلى إمكان الجواب من ناحية أخرى تكون بها أوضح من الآية الأولى، وهي: ان الآية الأولى قالت: ﴿ قَلِيلٌ مِّنَ الآخِرِينَ﴾ على حين قالت الآية الثانية: ﴿وَثُلَّةٌ مِّنَ الآخِرِينَ﴾ والثلة الجماعة كما عرفنا، والجماعة لا تتحدد بمقدار معين. فحتى لو كانت جماعة المتأخرين أضعاف جماعة الأولين، يصدق أيضاً قوله: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ الأَوَّلِينَ * وَثُلَّةٌ مِّنَ الآخِرِينَ﴾.

فإن قال قائل: الآية واضحة في أن جماعة من المتأخرين، مهما كبرت، هي الصالحة التي تدخل الجنة، لا جميع المتأخرين.

قلنا: نعم، وهو واضح بعد الذي أوضحناه من شمول الآية لعصر التخطيطين الثالث والرابع. ولا شك أن عدداً مهماً من الأفراد في عصر التخطيط الثالث، بل أكثرهم لا يدخل الجنة.

فإن قال قائل: ان مجموع الآيتين دال على نسبة الداخلين إلى الجنة في مجموع البشر نسبة ضئيلة إلى حد ما كالجماعة بالنسبة إلى المجتمع.

وهـذا مخالـف لمـا قلـناه مـن أن العصـر اللاحق لتأسيس الدولة العالمية إلى نهايـة البشر، يعـدل أضـعاف العصر السابق عليه. لأنه عندئذ يكون الداخلين إلى الجنان أكثر بكثير من نصف البشر. وهو مما ينفيه ظاهر الآية.

وجوابنا على ذلك من وجوه:

الـوجه الأول: إن مجموع مفهومي (الأولين) و (الآخرين) في الآية، يشـمل عصور التخطيط الثالث والرابع فقط. ومعه فقد تكون نسبة الصالحين إلـى غيرهم فـي هذا المجموع ليست بالكبيرة. وإنما تكون كبيرة جداً بضم المجتمع المعصوم الذي لا يشمله هذان المفهومان.

الـوجه الثانـي: اننا لـو لاحظـنا مجمـوع الصـالحين الـذين ذكرتهم الآيـات، لا نجـد نسبتهم أقل من النصف بأي حال؛ فإن المقربين هم ثلة من الأولين وقليل مـن الآخـرين، وأصحاب اليمين هم ثلة من الأولين وثلة من الآخـرين. فـإذا فهمـنا مـن الـثلة: الجماعـة بمعـناها الواسـع، كـان مجمـوع الصالحين الذين تذكرهم الآية كبيراً جداً.

الـوجه الثالـث: إنه لا دليل على أن الآيات تعرضت إلى مجموع من يدخل الجنة. بحيث لا يوجد مؤمن آخر. كل ما في الموضوع أنها تعرضت إلـى ثـواب (المقـربين) وثـواب (أصـحاب اليمين)... ولا دليل على انحصار المؤمنين بهؤلاء.

بـل، يمكـن إضافة قسمين آخرين - على الأقل- إلى هذين القسمين. وبضـمهما تكـون نسـبة المؤمنـين كبيـرة، كمـا هـو المـتوقع والملائـم مـع التخطيط العام، وهذان القسمان الإضافيان، هما كما يلي:

القسـم الأول: المؤمنون الذين يكونون أكبر إيماناً من المقربين، ويكـون جزاؤهم أعلى من جزاء المقربين. حتى أن الجنة لا تكفي لجزائهم، بـل سيكون جزاؤهم روحياً معنوياً عالياً جداً، مقترناً بمشاركات كونية ضخمة.

ولعـل هـذا هو الشأن في عدد من الرسل والصالحين، وفي (مجتمع ما بعـد العصمة) وعدد من أفراد المجتمع المعصوم أيضاً. وهذا المجموع ليس بالقليل أبداً.

القسـم الثانـي: من يكون أقل إيماناً من (أصحاب اليمين). وصفتهم المهمـة أنهـم غير مستحقين للثواب وإن كانوا غير مستحقين للعقاب. وإنما يدخلـون الجنة بـرحمة مـن الله عز وجل محضاً، أو لا يدخلون الجنة أصلاً، وإنمـا يجعلهـم الله فـي مكـان ثالـث أقل من الجنة وأفضل من النار على أي حال.

فـإذا فهمـنا مـن المؤمنين، من لا يكون مستحقاً للعقاب أو لا يعد من المذنبين، كان هذا القسم شاملاً لجماعات كثيرة منهم: من أوجبت سيئاتهم إحـباط حسـناتهم. وقـد غيـر الله لهـم السيئات، فلـم تـبق لهـم حسـنات ولا سيئات.

ومنهم: من مات بعد الإيمان مباشرة من دون عمل سيء لا حسن.

ومـنهم: مـن مات طفلاً أو مجنوناً، ونحوه، ممن لا يكون على مستوى الشعور بالمسؤولية أساساً.

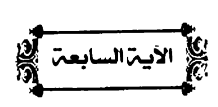
وممـا لا شـك فيه أن هذه الأقسام الأربعة شاملة للنسبة الأكبر للبشرية.

وإن كان الباقي أيضاً كثيراً جداً يصدق فيه قول الله عز وجل: ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ * لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ منكَ وَممَّن تَبعَكَ منْهُمْ أَجْمَعينَ﴾(١).

فهذه هي المناقشات القائمة على الأساس القرآني. وقد وجدنا كلها غير صالحة للتأثير على نظرية التخطيط العام أو هدفه الأعلى.

* * * *

(١) سورة ص: ٨٤- ٨٥



الآية السابعة

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1].

تعرض السيد الشهيدقدس سره لهذه الآية المباركة عند بحثه حول أحوال أصحاب الإمام الحسينعليه السلام في كتاب (أضواء على ثورة الحسين).

قالقدس سره:

قد يخطر في البال: أن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ﴾ دال على حصول الذلة لجيش النبيصلى الله عليه وآله في واقعة بدر وإذا صح وصف جيش النبيصلى الله عليه وآله بذلك صح وصف غيره بطريق أولى، فلماذا نتحاشى عن وصف الحسين وجيشه بالذلة؟

وجوابه: أن الآية الكريمة غير دالة أصلاً على ثبوت الذلة بمعنى المهانة للنبيصلى الله عليه وآله وجيشه، ولو دلت على ذلك لوجب تأويلها بما يناسب الحال. شأنها في ذلك شأن الظواهر القرآنية التي دل الدليل على عدم إمكان التعبد بظاهرها، وذلك من وجوه:

---

(١) سورة آل عمران: ١٢٣.

الـوجه الأول: أن المنظور هو الذلة بالمعنى العرفي يعني ان الانطباع هو ذلـك بغض النظر عن الإحساس به. وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُواْ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِ﴾[1] وهـذا تعبير عن انطباع معين يمكن التعبير عنه بالذلة مجازاً بعد النظر إلى قلة المسلمين وضعفهم تجاه عدد الكفار وعدتهم وجبروتهم.

الـوجه الثانـي: إن المـنظور في الآيـة هـو الذلة لولا العناية الإلهية، وبالاستقلال عـنها، وإلا فمن غير المحتمل حصـول الذلـة مع وجود تلك العناية، ولا شك أن تلك العناية موجودة باستمرار مع طرف الحق سواء كان الرسولﷺ أو الحسينعليه السلام أو أي شخص آخر مهم دينياً أو إلهياً.

الـوجه الـثالث: إن الآية وإن صرحت بالذلة إلاّ أنها لم تصرح بمن يكونون أذلاء أمامه. فلو تصورنا انهـم أذلاء أمام الأعـداء لورد الإشكال. ولكـن يمكـن أن نفهم ان المراد من كونهم أذلاء أمام الله عز وجل. ونجعل التبشير بالنصر كقرينة متصلة على ذلـك يعني أنه جل جلاله إنّما نصرهم لأنهم كانوا أذلة أمامه وخاشعين له ومتوسلين به.

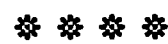
إذن فالآية الكريمة لا تدل بحال على تحقيق الذلة الفعلية لطرق الحق اينما كان. ولو دلت على ذلك لتعارضت مع الآيات الأخرى جزماً، كقوله تعالـى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[2]. فتكون هذه الآيات أولى

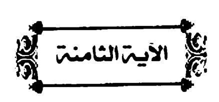
---

(١) سورة الأنفال: ٢٦.

(٢) سورة المنافقين: ٨

بالصحة، ويكون من الواجب تأويل تلك الآية الكريمة، وإذا تنزلنا - جدلاً - عن التأويل أمكن تساقط دلالتها مع دلالة الآيات الأخرى. ومعه لا يبقى دليل على جود الذلة.





الآية الثامنة

قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾[1].

تعرض السيد الشهيدقدس سره إلى معنى هذه الآية المباركة عند بحثه حول حقيقة التمحيص الإلهي للبشرية في كتاب (تاريخ الغيبة الكبرى).

قالقدس سره:

وقد عرفنا أن قانون التمحيص عام للبشرية مرافق لها في عمرها الطويل. وقد نطق به التنزيل. قال الله تعالى: ﴿مَّا كَانَ اللّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىَ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾[2]، وقال عز وجل: ﴿لِيَمِيزَ اللّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَىَ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعاً فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّمَ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾[3].

---

(١) سورة آل عمران: ١٤٢.

(٢) سورة آل عمران: ١٧٩.

(٣) سورة الأنفال: ٣٧.

وقال: ﴿وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ * أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾[١].

ولكن هذا القانون يكون أشد وأكد إذا اقترن بالإعداد لليوم الموعود، إعداداً يمكن به حمل التبعة والشعور بالمسؤولية تجاه العالم كله.

ولعلنا نستطيع أن نفهم من قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾... كيفية التمحيص وأسلوبه، وذلك: إن التمحيص ليس للكشف والإظهار فقط أمام الآخرين أو أمام التاريخ، وإن كان هذا هو جانبه الظاهر المنظور. وإنما يتضمن -في الحقيقة- تغييراً حقيقياً وتأثيراً جوهرياً في ذات الفرد يعلمه الله تعالى منه بعد وجوده وتحققه.

ويتضح ذلك من بيان مقدمتين:

المقدمة الأولى:

أن للفرد العاقل المختار اتجاهات ووجهات نظر، وله مواقف وآراء تجاه كل حادثة مما يمر به في حياته. وهو على الدوام يحدد مواقفه فعلاً وتركا وآراءه إيجاباً وسلباً، صادراً صدرواً تلقائياً عن اتجاهاته ووجهات نظره العقائدية والعقلية والثقافية. فتتحدد مواقفه بتحديد اتجاهاته، وتتغير بتغيرها، لا محالة، تجاه كل حادث من حوادث الحياة.

---

(١) سورة آل عمران: ١٤١-١٤٢.

ويكون للحوادث المتغيرة المتطورة الأثر الكبير في تغيير وتطوير اتجاهات الفرد فضلاً عن مواقفه... وبذلك يكسب الصغير خبرة والكبير حنكة والجاهل علماً، كما هو واضح جداً لكل فرد عاقل يعيش في هذه الحياة.

وقد يزداد الأثر في هذا المقدار الاعتيادي، فيما إذا كان الحادث أو مجموعة الحوادث، ذات صيغة أساسية في حياة الفرد. ولكل فرد من الحوادث ما تكون أساسية في حياته. فقد تعمق الحوادث اتجاهه وترسخه وقد تضعفه وتضعضعه، وقد تغير شكله وطريقه. وبتغير الاتجاه تتغير المواقف بالطبع. فيكاد يصبح الفرد فرداً آخر، أو تسبغ على سلوكه تغيرات كبرى أو صغرى تختلف بإختلاف أهمية الحوادث. فقد يصبح الفرد المنحرف معتدلاً والمعتدل واعياً، بل قد يصبح الواعي منحرفاً والمنحرف واعياً. وقد يصبح الجبان شجاعاً والشجاع جباناً والبخيل كريماً والكريم بخيلاً والكذاب صادقاً والصادق كذاباً... وهكذا وهكذا .

هذا كله في الحوادث الفردية التي يصادفها الناس في الحياة. ومتى كانت الحوادث أوسع من الوجود الفردي وأكبر، كان أثرها أعمق وأشمل على المجتمع كله، فضلاً عن الفرد، كالاتجاه العام للحاكمين سياسياً أو المتنفذين اقتصادياً أو اجتماعياً أو غير ذلك. وكالغزو أو الاستعمار الذي تتعرض له البلاد، أو التدهور الاقتصادي التي يمر بها أو تمر به. فإن كل ذلك يؤثر في الأفراد بل في الشعب كله أثاراً بليغة ،قد يبلغ مدى تأثيره عمقاً واسعاً في الزمان والمكان .

ومن هنا بالذات، تنبثق فكرة التمحيص والامتحان، فإننا بعد أن نعرف: إن لكل واقعة في الإسلام حكماً معيناً، ونعرف: إن لكل فرد موقفاً معيناً تجاه كل حادثة. إذن فلابد أن ينظر إلى مدى تطابق موقف الفرد مع حكم الإسلام. فإن كان منسجماً معه، فهو ناجح في التمحيص، وإن كان مختلفاً معه، فهو فاشل وراسب لا محالة.

والحوادث المتعاقبة، قد تصقل من عقيدة الفرد الدينية، وقد تضعضعها، بشكل متوقع أو غير متوقع، فإن لكل فرد اعتيادي نوازعه الخيرة ونوازعه الشريرة، واتجاهاته الخاصة. وقد تكون هذه الاتجاهات متميزة بسلوك اعتيادي معين، فإذا طرأت حادثة معينة اضطر إلى الاستجابة لها بإتخاذ موقف من المواقف لا محالة.

واضطر إلى التفكير في حال نفسه وفيما هو مقتنع به، ومن هنا قد يصل الفرد إلى لزوم اتخاذ موقف جديد، وإعادة النظر فيما كان مقتنعاً به من التفكير، وما كان يتخذه من مواقف.

وليس لاستجابات الأفراد وقراراتهم تجاه الحوادث، ضابط معروف أو قاعدة عامة معينة... لكثرة العناصر والأسباب الداخلية والاجتماعية التي تؤثر فيه، والتي تختلف بين فرد وآخر في هذا العالم الواسع.

ومن هنا يكتسب التمحيص أهميته، فإنه قبل حدوث الحادثة - أية حادثة - تكون حالة الفرد من حيث اتجاهه ورد فعله وما سيتخذه من سلوك، مجملة ذاتاً وليس لها أي تعين واقعي. والحوادث وحدها هي التي تعين واقع اتجاهه الجديد، ودرجة عقيدته وإيمانه، كما تكشف لنا ولنفسه

أيضاً، هذا الاتجاه الجديد ومقتضياته المتمثلة في سلوكه الجديد الذي يتخذه.

فإذا كان للأفراد اتجاهات على الدوام وكانت الحوادث تحدث باستمرار، وكان لهم تجاهها ردود فعل وآراء ومواقف، إذن يكون التمحيص والامتحان مستمراً باستمرار الحياة البشرية.

ومن هنا نرى أن التمحيص كلما اكتسب أهمية أكبر في التخطيط الإلهي، كما هو كذلك خلال عصر الغيبة الكبرى... شاء الله تعالى أن يعرض الأفراد لحوادث أعقد وأصعب، حتى يكون اتخاذهم للمواقف الجديدة حاسماً وأكيداً، ليتضح ما إذا كانت مواقفهم منسجمة مع تعاليم الإسلام أو لا.

المقدمة الثانية:

وهي تتعلق بفهم الآية الكريمة... وذلك أن هناك فرقاً في علم الله تعالى من حيث متعلقه لا من حيث ذاته بين حال ما قبل وجود الشيء في الخارج وبين ما بعد وجوده. فعلمه عز وجل بالشيء قبل وجوده: أنه سيوجد وعلمه به بعده: أنه قد وجد. وتحقيق ذلك والبرهنة عليه مفصلاً موكول إلى مباحث الفلسفة الإسلامية.

إذا تمت هاتان المقدمتان استطعنا أن نعلم المراد من الآية الكريمة: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾.

فإن الفرد - أي فرد - قبل حصول ظروف الجهاد، وقبل تشريعه، يكون ناقص التكوين حقيقة، لا مجاهداً ولا صابراً، وتكون حالته النفسية

واتجاهاته مجملة من حيث كونه سيتخذ موقف الجهاد عند طرد ظروفه وسيصبر على مسؤولياته أو لا؟ بمعنى أن له درجة ما قبل الجهاد وهي درجة واقعية لا يكون الفرد فيها مستحقاً لثواب القائمين بالجهاد، ولا لعقاب الخارجين على مسؤولياته. ومن ثم قال الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾.

وبعد طرد ظروف الجهاد، يتحدد الموقف الواقعي للفرد، بأنه مجاهد أو غير مجاهد، ذلك الموقف الذي يكسب به درجته الجديدة من الكمال أو التسافل. فإنه قد يكون رد فعله تجاه هذه الظروف منافياً مع تعاليم الإسلام العادلة فيكون فاشلاً في التمحيص الإلهي متسافلاً عن درجته الإيمانية التي كان عليها. وقد يكون رد فعله تجاه هذه الظروف منسجماً مع تلك التعاليم، فيكون ناجحاً في هذا التمحيص، صاعداً فوق ما كان عليه من درجة الإيمان، في سلم الكمال.

فإذا تحدد اتجاهه الجديد، بالجهاد والصبر، علم الله تعالى ذلك منه، كعلمه بالأشياء بعد وجودها، ويكون الفرد ساعتئذ مستحقاً لثواب المجاهدين.

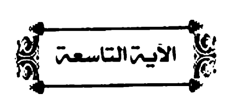
إذن فليس المراد من نسبة العلم إلى الله في الآية مجرد الانكشاف لاستلزامه نسبة الجهل إليه قبل ذلك، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وإنما المراد تغير الواقع المتمثل في تغير اتجاهات المكلفين ومواقفهم، فيعلم الله تعالى بتجدد الوجود عليها وحصول مرتبة الكمال أو التسافل للفرد. وهذا العلم هو المتحقق بالنسبة إلى الله بأنه سيوجد، وبعده عالم بأنه وجد، كما

سبق أن عرفنا.

فإذا عرفنا هذه القاعدة العامة في كيفية التمحيص، وأثره الواقعي فهمنا ما ذكر في الروايات السالفة... كيف يوجب التمحيص أن يسبق سابقون كانوا قد قصروا ويقصر سباقون كانوا قد سبقوا، وعرفنا لماذا يبقى بعد التمحيص حثالة من الناس قد مرجت عهودهم وأماناتهم، بعد أن تسافلوا في مواقفهم وردود فعلهم. ويبقى من جهة أخرى عصابة لا تضرهم الفتنة شيئاً، لأنهم نجحوا في التمحيص وسيطروا على كل المصاعب، فلا يستطيع الظلم بكل كبريائه ولا الدنيا بكل مغرياتها حملهم على الانحراف ورزمة كرزمة الأندر أو كالكحل في العين أو الملح في الطعام من القلة، بالنسبة إلى مجموع البشرية بل المسلمين. وهذا معنى أنه: يشقى من يشقى ويسعد من يسعد .

وعرفنا أن سبب التمحيص والغربلة بالغربال الذي يغربل به الأفراد (كما يغربل الزوان من القمح)... هي الحوادث المستجدة على الدوام في ظروف الظلم والإغراء.

❊ ❊ ❊ ❊



الآية التاسعة

قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللّهُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1].

تعرض السيد الشهيد قدس سره لبيان هذه الآية المباركة عند بحثه حول كيفية وجود الإنسان وبداية الخلقة على الأرض، وذلك في كتاب (اليوم الموعود بين الفكر المادي والديني).

قال قدس سره:

تدل بعض آيات القرآن الكريم على أن الناس كانوا أمة واحدة، وإنما حصل الاختلاف والتناحر بينهم في عصر متأخر، وقد أقترن هذا الاختلاف بإرسال الأنبياء وبعث الرسل.

---

(١) سورة البقرة: ٢١٣.

منها قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللّهُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[1].

وقد فهم منها سيدنا الأستاذ السيد الصدر: «بأن المجتمع البشري مر بمرحلة فطرة وغريزة، قبل أن يصل إلى المرحلة التي يسود فيها العقل والتأمل»[2].

وهذا الفهم يعني أننا نستفيد من هاتين الآيتين الكريمتين هذا المفهوم: وهو أن المجتمع البشري كان في أول وجوده لا يزيد في مميزاته وصفاته عن مجتمع الحيوان، ثم بدأ - طبقاً لتخطيط التكامل - يتفتح على الفهم والتفكير.

وكان خلال عصره الفطري فاقداً للاختلاف في المصالح والاختلاف في العقيدة، أما عدم الاختلاف في العقيدة والتشريع فلعدم وجود المستوى الذهني الكافي لفهم ذلك، أو إذا كان عندهم عقيدة بسيطة، فليس لهم

---

(١) سورة يونس: ١٩.

(٢) اقتصادنا، محمد باقر الصدر: ج٢، ص٣٥٩.

المستوى الكافي لفلسفتها ومناقشتها، فهم جميعاً يتسالمون على صحتها.

وأما عدم الاختلاف في المصالح، ذاك الاختلاف المؤدي إلى النزاعات والحروب؛ فلعدم وجود المستوى الذهني الكافي للتركيز على هذه الجهات، وهذا لا ينافي وجود نزاعات بسيطة بين الأفراد، كما توجد في الحيوان.

وبمجرد أن وجد المستوى الكافي للتفكير، وجد النزاع بينهم بطبيعة الحال، وهذا هو المستفاد من قوله عز وجل: ﴿فَاخْتَلَفُواْ﴾، أي ان الاختلاف وجد بعد انتهاء عصر القصور الذهني.

وحين وجد النزاع والاختلاف في البشر، كان مقتضى التخطيط العام لتكاملهم، أن يعرفوا التشريع الكافي لحل هذه المنازعات والعقيدة الكافية لزرع الأخوة فيما بينهم، وبذلك بعثت الأنبياء وأرسلت الرسل.

وهذا الفهم هو أقرب المعاني المحتملة إلى هاتين الآيتين، بلا شك، وأقربها إلى التصورات الاعتيادية عن الحياة والمجتمع البشري، ومن الواضح أن بعض القرآن يكون قرينة على فهم البعض الآخر؛ وأمر يؤمن به كل مؤمن بالقرآن الكريم.

وهذا الفهم لا يتضمن أن أصل الإنسان من الحيوان، أو أنه وجد ناجزاً بطريقة إبداعية، ومن هنا لا ينافي ظواهر القرآن الأخرى، من هذه الجهة.

إلاّ أن أهم معارضة لذلك، هو التساؤل عن آدم عليه السلام الذي هو أبو البشر، هل كان في أول عصر القصور الذهني - كما سميناه-، أي في أول

وجود الإنسان، باعتباره أباً للبشر جميعاً، أو كان في أول عصر التفكير والاختلاف، باعتباره نبياً مبلغاً عن الله تعالى بعض التعاليم التي لا تنسجم إلاّ مع مستوى التفكير.

ولعل القول: بأنه أبو البشر على الإطلاق، وأن نبوته تناسب مع القصور الذهني الذي كان عليه الناس، هو الأقرب إلى الذهن فعلاً.

إلاّ أن هذا التصور قد يبدو منافاته لفهم آخر، وهو: أن المشكلة التي مر بها آدم عليه السلام التي نسمعها في التوراة والقرآن، هل أثّرت فيه شخصياً فقط، أو فيه وفي أولاده جميعاً، هذا الأثر الذي يمكن أن نفهمه من قوله تعالى: ﴿فَبَدَتْ لَهُمَا سوأتهما وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾[1]، وهو وجود الوعي والقدرة على التفكير عندهما بعد أن لم يكن[2].

فإن كانت قد أثرت فيه شخصياً، أو هو زوجته فقط، أمكن أن يصبح نبياً واعياً لمجتمع قاصر، وإن أثرت فيه وفي ذريته، فمعنى ذلك انتهاء عصر القصور الذهني وبدأ عصر الوعي والتفكير.

وحينئذ فلنا أن نختار القول بأن آدم عليه السلام كان في أول عصر الوعي، وكان هو أول الواعين، لكن علينا أن نتنازل عن كونه أباً للبشر أجمعين،

---

(١) سورة طه: ١٢١.

(٢) حيث نفهم من هذه الآية الكريمة أنهما التفتا إلى قواعد السلوك - في الجملة - بما فيها التستر عن الناظرين وأنه لا ينبغي البقاء على حالة العري الكامل. وعرفا كيفية سد الحاجة، وهو وضع أوراق الشجر على الجسم، وهذا أول الوعي البشري.
وتدل التوراة على ذلك بوضوح وانهما التفتا إلى الخير والشر (تكوين ٣/٢٢).

إلاّ إذا كان الإنسان اسماً للواعين منهم، وأما العصر السابق فهو أقرب إلى الحيوان.

ولنا أيضاً أن نختار القول بأن آدم عليه السلام كان في أول عصر القصور الذهني، مع بساطة نبوته كما قلنا، غير أننا نصطدم الظهور القرآني الدال على وجود اللغة لدى آدم شخصياً كقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[1]، وغيرها.

وهذه الظاهرة تنافي القصور الذهني، ولا يمكن أن توجد إلاّ في عصر الوعي.

وعلى أي حال، فقط اضطررنا إلى التنازل عن صرامة الأطروحة الرئيسية الأولى، من عدة زوايا، بالرغم من أننا لم نتجاوز عرض المشكلة، لم نبتّ فيها برأي وليس هذا مجاله. وأهم ما تنزلنا عنه من مكونات تلك الأطروحة أن المجتمع لم يخلق ناجزاً في وعيه، بل كان ذلك بشكل تدريجي، ومما يمكن التنزّل عنه الآن أيضاً: أن آدم عليه السلام قد يكون أباً للقاصرين، لا للواعين، كما أن النبوات لا تنحصر أن تكون في عصر الوعي، بل تكون مناسبة لعصرها بطبيعة الحال.

والمهم الذي نحتاجه في بحثنا هذا، هو ان البشرية في عصر قصورها الذهني، تحتاج إلى تخطيط معين لإيصالها إلى مرحلة الوعي والتفكير، لكي يقع ضمناً في طريق تكاملها العام، وهذا هو الجزء الأول

---

(١) سورة البقرة: ٣١. وتدل التوراة على ذلك أيضاً (تكوين: ٢، ٢٠-٢١).

من التخطيط العام لتكامل البشرية، ونستطيع أن نسميه بالتخطيط الأول كما سيأتي.

وحين دخل المجتمع البشري مرحلة الوعي والتفكير، كانت الخطوة المهمة من التخطيط العام قد أنجزت، إذ من الواضح أنه بدون الوعي لا يمكن أن تتحقق نتائج ذلك التخطيط العام وأهدافه.

وفي هذه المرحلة تحولت الأصوات المشوشة إلى لغة، والفكرة الطارئة إلى تركيز والمصادفة إلى تجربة وأصبحت البشرية قابلة للتعليم بالمستوى البسيط من المفاهيم والتشريع، ومن هنا وجدت محاولات بشرية على مستوى عشائري، وإلهية على مستوى نبوي لحل الاختلافات الناتجة عن هذا الوعي الجديد.

ومن هنا يكون الخالق الحكيم قد بادر لحل الاختلافات البشرية، عن طريق أنبيائه ورسله، بمفاهيم وتشريعات بسيطة في أول الأمر، ثم تعمقت وتوسعت بالتدريج، وتدل بعض المرجحات في النصوص الدينية[1] على أن النبي نوح عليه السلام، هو أول من حمل شريعة بحجم واسع نسبياً إلى البشر، ولكن كانت أول شريعة واسعة على مستوى التطبيق العالمي المدعم بكتاب سماوي كامل، هو ما جاء به موسى بن عمران عليه السلام.

---

(١) منها قوله عز وجل: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾ (سورة الشورى: ١٣).

وإذا دققنا النظر وجدنا أن إرسال الرسل ملء أو إشباع لحاجتين بشريتين عامتين:

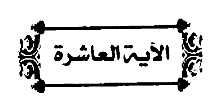
الحاجة الأولى: أنه تطبيق للطف الإلهي الذي قال الفلاسفة المسلمون بوجوبه وإذا لم يكن واجباً فقد تفضل الله تعالى به على أي حال، تحاشياً من أن تصبح الحياة، نتيجة للصراعات والنزاعات جحيماً لا يطاق، كما عبر به (توماس هوبز) حيث اعتبر الحياة بدون قانون جحيماً لا يطاق، باعتبار تصادم مصالح الأفراد بعضها مع بعض بشكل غاية في الفضاعة والوحشية[١].

الحاجة الثانية: أنه تطبيق لفكرة مهمة ورئيسية من فقرات التخطيط الإلهي العام لتكامل البشرية باعتبار تأهيلها لفهم العدل الكامل المطبق في المجتمع المعصوم، على ما سوف نشرحه غير بعيد.

* * * *

---

(١) أنظر: المذاهب الاجتماعية الحديثة، محمد عبد الله عنان: ص ١٤.



قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[1].

تعرض السيد الشهيد قدس سره لبيان هذه الآية المباركة عند بحثه حول نهضة الإمام الحسين عليه السلام، وجواب الإشكالات التي توجه إليها عادة، ومنها إشكال إلقاء النفس في التهلكة في كتاب (أضواء على ثورة الإمام الحسين عليه السلام).

إلقاء النفس في التهلكة

قال قدس سره:

ينبغي لنا، ونحن بصدد الحديث عن حركة الحسين عليه السلام وثورته، أن نتصدى للجواب عن بعض الأسئلة الرئيسية بهذا الصدد، ومن أهمها ما قد يرد على بعض الألسن من أن الحسين عليه السلام ألقى نفسه في التهلكة[2]، وإلقاء النفس في التهلكة حرام بنص القرآن[3].

---

(١) سورة البقرة: ١٩٥.

(٢) يتطرق السيد المرتضى إلى مثل هذه الأقاويل والرد عليها في كتابه تنزيه الأنبياء: ص١٧٥.

(٣) سورة البقرة: ١٩٥.

وهذا الوجه لا يخص الأمام الحسين عليه السلام، وإن كان فيه أوضح باعتبار القرائن المتوفرة الواضحة التي تدل على مقتله لو سار في هذا الطريق وعدم إمكانه الحصول على الانتصار العسكري المباشر، ولكنها أيضاً شبهة موجودة بالنسبة للأئمة الآخرين عليهم السلام، من حيث سيرهم في طريق الموت في حين انهم يعلمون بحصوله. كما هو المبرهن عليه والوارد عندنا في حقهم(١)، وقد حملنا فكرة كافية عن إحاطة علومهم فيما سبق.

إذن فهم يعلمون بحصول هذه الوفاة في هذا الطريق فلماذا ساروا فيه؟ سواء كان المراد الأمام الحسين أو غيره من المعصومين.

وهل السير في ذلك إلاّ السير في طريق التهلكة المحرمة بنص القرآن الكريم.

ويمكن الجواب على ذلك بعدة وجوه نذكر أهمها:

الوجه الأول: أنه يمكن القول ان الآية الكريمة: ﴿**وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾، خاصة غير عامة. فإن خصوصها وعمومها إنما هو ناشيء من المخاطب فيها في قوله: ولا تلقوا، والمخاطب فيها غير محدد.

وأوضح المصاديق الأخرى من القرآن الكريم لذلك قوله تعالى : ﴿**وَإِن مِّنكُمْ إِلا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْماً مَّقْضِيّاً**﴾(٢)، فإن المخاطب

---

(١) أصول الكافي للكليني: ج١، ص٣١٣، ح١٠٣، أعلام الورى للطبرسي: ص٣٤٠، الإرشاد للمفيد: ج١، ص١١، الايقاد للعظيمي: ص٢٣١، مرآة العقول للمجلسي: ج٣، ص١٠٨.

(٢) سورة مريم: ٧١.

فيها غير محدد، وإذا لم يكن محدداً لم يكن عمومها أكيداً، كما يفهم سائر الناس.

وقد يستشكل: أن الظاهر هو العموم، وان الضمير يعود إلى سائر المسلمين بما فيهم الأئمة عليهم السلام.

وجوابه: أن هذا صحيح لو خلي وطبعه إلا أنه توجد في الآية التي نتحدث عنها قرائن صارفة عن كون الخطاب للمعصومين عليهم السلام،فإنه تعالى يقول: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوَاْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾(١).

ومن الواضح أن الأمرين الأول والأخير: (أنفقوا) و (أحسنوا) خاص بغير الأئمة عليهم السلام، بل بغير المعصومين وغير الراسخين في العلم عموماً.

لأن أمثال هذه المستويات العليا من الإدراك لا تحتاجه، وإنما يعتبر بالنسبة إليهم من توضيح الواضحات. بل يكون الخطاب في هذه الأمور قبيحاً وحاشا لله وكلامه من القبح، إذن فالمخاطب غيرهم عليهم السلام.

إذن، فقد وقع النهي عن التهلكة في سياق الخطاب لغيرهم عليهم السلام فنعرف من وحدة السياق، وهي قرينة عرفية مبحوثة في (علم الأصول) أن النهي عن التهلكة، غير شامل لهم أيضاً، ومعه لا يمكن القول بأن القرآن الكريم نص عليهم بعدم إلقاء النفس في التهلكة. كما يريد المستشكل أن يقول.

---

(١) سورة البقرة: ١٩٥.

الـوجه الثاني: أنـه بعد أن ثبت ان المعصومين عليهم السلام مسدّدون بالإلهام من قبل الله سبحانه، إذ يكون عندهم نوعاً من التكاليف: ظاهرية وباطنية.

أما الظاهرية فهي الموافقة لظاهر الشريعة والمعلنة بين الناس.

وأما الباطنية فهي التعاليم التي يعرفونها بالإلهام، والباطني أهم كما هو أخص أيضـاً، فيتقيد إطلاق الآيـة الكريمة - لو تم- بغير هذا المورد، فلا يكـون هـذا المـورد علـى المعصـوم حراماً، بل يكون واجباً بمقتضى الإلهام الإلهـي الـثابت لديـه، فيـتقدم نحوه بخطوات ثابـتة ممتـثلاً أمر الله سبحانه وراجياً ثوابه الجزيل ببذل النفس في هذا السبيل. وهذا الأمر لا يختلف فيه الأمام الحسين عليه السلام عن غيره من المعصومين عليهم السلام.

الـوجه الثالـث: أنـه من الممكن ان لا يراد من (التهلكة) المنهي عنها فـي الآيـة الكـريمة ﴿وَلاَ تُلْقُـواْ بِأَيْـدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ التهلكة الدنيوية بمعنـى تحمـل المـوت أو المصـاعب العظـيمة، كمـا يـريد الناس أن يفهموا مـنها، بـل يـراد مـنها الهـلاك المعـنوي وهـو الكفـر وإلقاء النفس في الباطل والعصيان والانحراف، وهو أمر منهي عنه بضرورة الدين.

وبتعبيـر آخـر: إن المـراد مـن الـتهلكة لـيس هـو الـتهلكة الدنيوية، بل التهلكة الأخروية، وهو التسبيب إلى الوقوع في جهنم بالذنوب والباطل، ولا أقل مـن احـتمال ذلـك، بـل مـن الواضـح أن التعاليم الأخرى الموجودة في سياقها كمـا سـمعنا فـيما سـبق هي من الطاعات، إذن فتكون قرينة محتملة، على أن المـراد من هـذا النهـي التحذيـر عـن تـرك الطاعـات والوقـوع فـي المعاصي.

وإذا تم ذلك: لم يكن في الآية أي دليل على ما يريد الناس أو يميل إليه المستدل، بل تكون بعيدة عن ذلك كلّ البعد.

الوجه الرابع: أننا لو تنزلنا جدلاً عن الوجوه السابقة، وقلنا بحرمة التهلكة، فإنها إنما تحرم ما دام صدق العنوان موجوداً، أو قل: إذا كان العرف يوافق على أنها تهلكة فعلاً.

وأما إذا لم تكن كذلك خرجت عن موضوع التهلكة فلم تصبح محرّمة. ولا شك أن المفهوم عرفاً وعقلائياً إن التهلكة إنما تكون كذلك والصعوبة إنما تكون صعوبة، فيما إذا كانت بدون عوض أو بدل، فلو مّر الإنسان بصعوبة بليغة من دون نتيجة صالحة لتعويضها كان ذلك (تهلكة)، وأما إذا كانت نتائجها حسنة فليست تهلكة بأي حال.

ونحن نرى الناس كلهم، تقريباً بل تحديداً، يضحّون مختلف التضحيات في سبيل نتائج أفضل، سواء من ناحية الأرباح الاقتصادية أو المصالح الاجتماعية او النتائج السياسية او الثمرات العلمية، أو أي حقل من حقول هذه الدنيا الوسيعة، فإنه يحتاج إلى تضحية قبل الوصول إلى نتائج .

ومن الواضح أن هذه النتائج ما دامت مستهدفة لم يعتبرها الناس تهلكة أو خسارة، بل يعتبرونها ربحاً وفيراً، ورزقاً كثيراً، لأنها مقدمات لها، على أي حال.

فإذا طبقنا ذلك على حركة الحسين عليه السلام، أمكننا ملاحظتها مع نتائجها بكل تأكيد، سواء النتائج المطلوب تحققها منها في الدنيا أو المطلوب تحققها في الآخرة، فإنها نتائج كبيرة ومهمة جداً، ولعلنا في المستقبل

القريب لهذا البحث سنحمل فكرة كافية عن ذلك. وليس من حقنا أصلاً أن نلاحظ هذه الحركة منفصلة عن النتائج، خاصة بعد أن نعلم علم اليقين أن الحسين عليه السلام إنما أرادها لذلك وأن الله سبحانه إنما أرادها منه لذلك.

إذن فتسعيرها الواقعي وإعطاؤها قيمتها الحقيقية، إنما تكون مع ملاحظة نتائجها لا محالة.

ومن الواضح عقلاً وعرفاً وعقلائياً أننا إذا لاحظناها مع نتائجها لم تكن (تهلكة) بأي حال، بل كانت تضحية بسيطة، مهما كانت مريرة، في سبيل نتائج عظيمة ومقامات عليا في الدنيا والأخرى لا تخطر على بال، ولم يعرفها مخلوق، ويكون الأمر بالرغم من أهميته القصوى، بمنزلة التضحية بالمصلحة الخاصة في سبيل المصلحة العامة. وفي مثل ذلك لا يكون حق أحد الإرجاف بأنها (تهلكة)، فإذا لم تكن تهلكة لم تكن مشمولة لحكم التحريم في الآية الكريمة.

الوجه الخامس: أنه لا يحتمل فقهاً وشرعاً في الدين الإسلامي أن تكون كل تهلكة محرمة، بل الآية الكريمة إن وجد لها إطلاق وشمول فهي مخصصة بكثير من الموارد، مما يجب فيه إلقاء النفس في المصاعب الشديدة، أو القتل، أو يستحب كالجهاد بقسميه الهجومي والدفاعي، ومثل كلمة الحق عند سلطان جائر[1]، ومثل تسليم المجرم نفسه إلى القضاء

---

(١) من لا يحضره الفقيه للصدوق: ج٣، ص٣٩٦. التهذيب للطوسي: ج٦، ص١٧٨. أصول الكافي للكليني: ج٢، ص٦٢٤. الخوارزمي: ج١، ص٢٣٤. الخصائص الحسينية: ص٣٢٠.

الشرعي ليقام عليه الحد الذي قد يؤدي به إلى الموت كالرجم والجلد والقطع وغيرها. وكلها جزماً من مصاديق التهلكة بالمعنى العام، ولكنها واجبة حيناً ومستحبة أحياناً.

إذن، فليس كل تهلكة محرمة، فكما أصبحت الأمور المذكورة جائزة ومستثناة من عموم الآية الكريمة(١)، فلتكن ثورة الحسين عليه السلام كذلك.

وما يمكن أن يكون دليلاً على الاستثناء أحد ثلاث أمور متصورة، أصبحت سبباً لقناعة الأمام الحسين عليه السلام بحركته:

الأمر الأول: الإلهام الذي يأمره بالخروج في هذا السبيل أمراً وجوبيا(٢).

الأمر الثاني: أنه تلقى الوجوب عن جده نبي الأسلام صلى الله عليه وآله(٣).

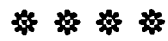
---

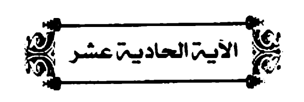
(١) سورة البقرة: ١٩٥.

(٢) أصول الكافي للكليني: ج١، ص٢٩٤ و ص٣٢٩. الخصائص الحسينية للتستري: ص ٢٢٠. البحار للمجلسي: ج٢٦، ص٥٨. اسرار الشهادة للدربندي: ص٢٦٣. تلخيص الشافي للطوسي: ج١، ص٣٣٣. كشف المراد للعلامة: ص٣٦٤. مرآة العقول للمجلسي: ج٣، ص١٠٨. الايقاد للعظيمي: ص٦٩.

(٣) البحار للمجلسي: ج٤٤، ص٣٢٨. ينابيع المودة للقندوري:ص٤٠٥. معالي السبطين للحائري: ج١، ص٢٠١. الخصائص الحسينية للتستري: ص٢٠١. الفتوح لابن اعتم: ج٥، ص٥١. الايقاد للعظيمي: ص٧٩. مثير الأحزان لابن نما: ص٢٢. اللهوف لابن طاووس: ص١١. العوالم للبحراني: ج١١، ص٢١٤. تاريخ ابن عساكر، ترجمة الإمام الحسين: ص١٤١. الارشاد للمفيد: ج٢، ص٦٩. أسرار الشهادة للدربندي: ص٢٤٣. مقتل الخوارزمي: ص٢١٨. تاريخ الخميس للديّار: ج٢، ص٢٩٧.

الأمـر الـثالث: أنه رأى مصلحة عامة واضحة الصحة وبعيدة المدى، بحيث يكون سلوك هذا السبيل من قبيل التضحية بالأمور الخاصة من أجل المصالح العامة.





قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[1].

تعرض السيد الشهيدقدس سره إلى هذه الآية المباركة عند بحثه حول البيعة في كتاب (شذرات من فلسفة تاريخ الإمام الحسين عليه السلام).

البيعة

قال قدس سره: وهنا فكرة البيعة وهي مسح اليد باليد، وهي طريقة ظاهرية تدعم الجهة الباطنية للإيمان، وكان العربي إذا أعطى عهداً وفى، حتى أنهم قالوا للزهراء عليها السلام لو كنا نعلم ما تقولين ما بايعنا، ولكننا بايعنا ولا نستطيع أن نتراجع، فهو يعطي الوفاء بأي بيعة يكون قد أعطاها باختياره.

وقد أخذها الإسلام ومشى عليها النبي صلى الله عليه وآله في بيعة الرضوان أو بيعة الشجرة، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ

---

(١) سورة الفتح: ١٠.

تَحْـتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباً﴾[١].

وواضـح مـن الآيـة أن يـد رسـول اللهﷺ تكون هي العليا ويد الآخر هـي السـفلى، كمـا أن يـد رسـول اللهﷺ تكـون ثابـتة ويـد الآخـر تكـون متحركة، إلا أن جهـة الحـركة تختلف. والظاهر أنها ينبغي أن تكون باتجاه جسـم الولـي ولـيس بالإتجـاه المضاد كما تدل عليه الرواية لبيعة الرضاعليه السلام في زمن المأمون[٢]. وليست البيعة على شكل المصافحة على أي حال.

وهـي بالـرغم مـن أهميـتها الاجتماعـية ونـص القـرآن علـيها وفعـل المعصـومين لها، بما فيهم النبيﷺ وأمير المؤمنينعليه السلام بعد الخليفة الثالث والإمـام الحسنعليه السلام بعـد أبـيه ومسلم بن عقيلعليه السلام والإمام الرضاعليه السلام، وما ورد عـن المهديعليه السلام، إلا أن الفقه والفقهاء لم يعتنوا بها كثيراً، وإنما بقيت لمجرد الإعلام.

وذلـك لعـدة نقاط منها: إن بين البيعة الظاهرية والبيعة الباطنية وهو الاعـتقاد بالـولاء عمومـاً مـن وجـه. فقـد يجتمعان كما في حبيب بن مظاهر الاسـدي و عـابس بـن شـبيب المالكـي. كـذلك قـد يفترقان، فيأتي المنافق فـيبايع، فهـل تقبل بيعته ثبوتاً؟ وأما إثباتاً فتكون مجرد تغرير وخدعة قد يترتب عليها نتائج غير محمودة.

---

(١) سورة الفتح: ١٨.

(٢) الإرشاد ج٢ ص٢٦١، وانظر البحار ج٤٩ ص١٤٦، ومناقب آل أبي طالب ج٣ ص٤٧٣.

ومن ناحية أخرى: إنه يمكن الإكتفاء بالبيعة الباطنية وهو الإخلاص والولاء، وهي العمدة. فمثلاً إذا كان شخص بعيداً آلاف الأميال فهل يكلف أن يأتي إلى الإمام فيبايعه، أو النساء مثلاً وهكذا. وماذا يقول أبناء العامة في ذلك؟ جزماً لا يجب! وإنما سيصبح صاحبهم أياً كان خليفة لمجرد أنه بايعه جماعة قد يكونون مئة أو ألفاً. فيكون حجة وولياً على عدة ملايين لم تبايعه ولم تعرفه.

وعلى أي حال، فالبيعة وإن اختصت الآن بمسلك أبناء العامة فإنهم أكثر إعتقاداً بها منا. إلاّ أنها عندنا ممكنة وملزمة لصاحبها. نعم، عدمها لا يدل على عدم الولاء. كما أن وجودها لا يدل على الولاء. ولنا في وجودها أسوة حسنة برسول الله ﷺ والمعصومين عليهم السلام فليس لنا أن ننكرها أصلاً، وإن كان الصحيح هو النص، رغماً على الناس ويفرض عليهم سواء بايعوه أم لا.

وهو على أي حال مسلك إعلامي جيد جداً من الناحية الاجتماعية والدينية. وقد سار عليها مسلم بن عقيل عليه السلام بالرغم من أننا نلاحظ أنه ليس في كتاب الحسين عليه السلام ذلك. وبالرغم من أن المبايعة له، فإنه من الواضح أنها ليست له، وإنما ينظرونه ممثلاً للحسين عليه السلام فهي مبايعة للحسين عليه السلام عن طريقه، وأي منهما كان فهو المطلوب.

ثم إن في هذه الكتب الإشارة إلى استعجال حضور الحسين عليه السلام إلى الكوفة. وهي ضرورة واقعية أدركوها لأنهم يتحسبون بالظن ما حصل مستقبلاً من استفحال أمر الظالمين، ولو كان الحسين عليه السلام قد دخل الكوفة

في ذلك الحين لتم الأمر ولتغير تاريخ الإسلام إلى العصر الحاضر، ولكن ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة.

والذي يظهر أن كل من بايع يسجل اسمه ويذهب. حتى أحصى ديوانه ثمانية عشر ألف رجل[١].

إلاّ أن الذي يبدو بوضوح أن هؤلاء يفكرون بتفكير، والحسين عليه السلام يفكر بتفكير آخر، فهؤلاء يفكرون تفكيراً اجتماعياً والحسين عليه السلام يفكر بالشهادة، وما كان أسهل عليه أن يركب الفرس وحده، أو في نفر قليل ويصل إلى الكوفة بيومين أو ثلاث، ويدخلها قبل عبيد الله بن زياد، إلاّ أنه أثقل رحله بالنساء والأطفال والرجال بعنوان أنه يأخذ جيشاً كبيراً من المدينة إلى الكوفة. فثقلت حركته ولم يستطع الوصول إلا بعد فوات الأوان، لأن الجيش مهما كان فإنه يحتاج إلى طعام وشراب ومنام وغير ذلك كثير، والمفروض أن كل هذه الأمور لا تكون إلا بالمعجزة.

وهو لم يبطئ بالذهاب عبثاً، إلاّ أنه رأى أن نفعه ونفع الآخرين بشهادته أعظم من حكمه. وبيدنا أمران، أحدهما: محسوس وهو النفع الذي حصل بشهادته في الدنيا والآخرة. والآخر محتمل كأطروحة: وهو أن الحكم الذي كان من الممكن أن يكون، ليس في وقته ولا الناس مستحقون له، ولا يتحملونه ولا يقومون بمسئوليته. ومن أوضح نتائجه أنه من الممكن أن ينقلب ويزول ويأخذه الظالمون من أيديهم.

---

(١) روضة الواعظين:ص١٧٣. الإرشاد: ج٢، ص٤١.

في حين أن المفروض بالحكم الحق إذا حصل أن لا يزول إلى يوم القيامة، بحيث يكون هو الوارث للأرض ومن عليها، ومن هنا ورد: (**ودولتنا في آخر الدهر تظهر**)[١]؛ لأن الله سبحانه يوفر لها علل البقاء والاستمرار، وتكون قد أخذت موقعها الحقيقي من الكون في حدود الحكمة الإلهية، أما التعجيل قبل ذلك فليس بمستحسن بالتأكيد.

مضافاً إلى إمكان القول بأن البلاء الدنيوي يقل في ذلك الحين، أو يكون من نوع آخر حين يكون البشر محتاجين إلى هذا النوع من البلايا التي نراها في عصورنا الحاضرة. وهو الموجب لكمالهم: ﴿**لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ**﴾[٢]. فإذا تسبب الحسين عليه السلام أو غير الحسين عليه السلام إلى تغيير ذلك فقد تسبب إلى تغيير ما في الحكمة الإلهية من نفع البشر، وبالتالي فقد أضر بالبشر، وحاشاه.

وكذلك إذا تصورنا أن هذه البلايا تكون إعداداً لظهور المهدي عليه السلام المخطط في قضاء الله وقدره، ووجود المؤمنين العاملين للمهدي عليه السلام، فإذا تغير ذلك كان على خلاف مصلحة الظهور.

وعلى أي حال فأي أطروحة ممكنة تكون مسقطة للإستدلال على

---

(١) روي هذا البيت عن الإمام الصادق عليه السلام وهو قوله: «**لكل أناس دولة يرقبونها ودولتنا في آخر الدهر تظهر**». (أمالي الشيخ الصدوق: ص٥٧٨. روضة الواعظين: ص٢١٢، البحار: ج٥١ ص١٤٣).

(٢) سورة الأنفال: ٤٢.

خطأ الحسين عليه السلام حينما تباطأ عن الذهاب إلى الكوفة.

وكذلك، كما برهنا في الأضواء[1] على أنه لم يرجع حين وصل إليه خبر مقتل مسلم بن عقيل عليه السلام وذلك قبل أن يجعجع به الحر الرياحي بعدة أيام.

شكل البيعة

نستطيع أن نفهم من القرآن الكريم، ومن الرواية في أخذ البيعة للإمام الرضا عليه السلام التي سنذكرها بعد قليل إن شاء الله، أن الامام المبايَع ينصب يده، فيأتي الناس واحداً واحداً يمسحون أيديهم بيده. إذن، فالمبايعة ليست على طريقة المصافحة الحديثة.

وقد يتصور البعض أن المبايعة أن ينصب المبايَع يده بحيث يجعل باطن كفه إلى الأعلى وهم يمسحون على يده. ولكن هذا غير صحيح، بدليل الآية الكريمة: ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾[2]، فإن الماسح سوف تكون يده أعلى من يد رسول الله صلى الله عليه وآله، في حين أن الآية تقول: ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾، أي يد رسول الله فوق أيديهم.

وأما الرواية التي وردت في بيعة الناس للإمام الرضا عليه السلام فتقول: إنه جلس الإمام الرضا عليه السلام وأقبل الناس يبايعون، وقد نصب الإمام يده فجعل ظاهرها إلى الأعلى وباطنها إلى الأسفل، فأخذ الناس يمسحون بباطن

---

(١) الأضواء: ص٧٦، ط بيروت.

(٢) سورة الفتح: ١٠.

أيديهم بباطن يده ابتداءاً من جهة الزند إلى أطراف الأصابع، إلاّ أن واحداً من الناس مسح بالعكس، أي ابتداءاً من أطراف الأصابع إلى الزند. فألتفت الرضا عليه السلام إلى المأمون وقال: هذه هي البيعة الصحيحة، فكل أولئك مخطئون. فصاح المأمون ارجعوا وبايعوا الرضا مرة أخرى. فاقبلوا كلهم وبايعوا بالعكس[1].

وحسب فهمي إن الحركة إذا كانت من الزند إلى أطراف الأصابع فكأنما يبتعد المبايِع عن الإمام، وحينما تكون بالعكس فكأنه يعطي الإشارة إلى الإقتراب من الإمام.

والرواية تعتبر المصدر الوحيد لشكل البيعة بعد ضمها إلى الآية الكريمة.

إن قلت: كيف تكون يد الله تعالى عبارة عن يد رسول الله صلى الله عليه وآله مضافاً إلى أننا يمكن أن نفهم من الآية: (قوة الله فوق قواهم، وهو قادر ومسيطر عليهم).

جوابه: إنه في الإمكان أن يكون المراد لله سبحانه وتعالى عدة معاني في الآية الكريمة ولا تنحصر في معنى واحد.

ويمكن أن تكون هناك عدة وجوه غير ما ذكر لحمل الآية على أن المراد يد رسول الله صلى الله عليه وآله:

الوجه الأول: إن الرسالة التي يتحملها رسول الله صلى الله عليه وآله نحو من العلقة

---

(١) أنظر: الإرشاد: ج٢، ص ٢٦١. البحار: ج٤٩، ص١٤٦. المناقب: ج٣، ص٤٧٣.

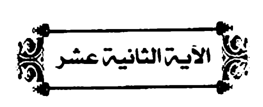
بالله سبحانه وتعالى، مضافاً إلى استحالة أن تكون يد الله فوق أيديهم، فليس له يد جارحة ولا يصدق عليها الفوقية من الناحية المادية. وكذلك الإتصال المادي بين الله وبين عالم الممكنات لا يصدق. وكذلك هم من الناحية العرفية لم يبايعوا الله وإنما بايعوا رسول الله ﷺ. إذن، فقرينة المجاز موجودة.

الوجه الثاني: ما يسمى في علم الأصول بالتنزيل، فنقول هنا بتنزيل يد رسول الله ﷺ منزلة يد الله، وليس المقصود أن له يداً جارحة، وإنما هو بهذا المعنى الروحي الذي لا نفهمه.

الوجه الثالث: إننا نفهم من يد الله سبحانه القوى الكونية الفاعلة، فكل فاعل مؤثر إنما يؤثر بمشيئة الله وبإرادة الله إما تشريعاً كالهداية الإسلامية، أو تكويناً. فكل القوى الفاعلة هي أيدي لله سبحانه وتعالى، ومن جملة أيدي الله بهذا المعنى هو رسول الله، فهو يد الله، لأنه قوة فاعلة في الكون تكويناً وتشريعاً.

وحينما تكون يد رسول الله ﷺ جزءاً منه، فكأنما هي رسول الله(صلى الله عليه وآله)، ورسول الله ﷺ يد الله بهذا المعنى. إذن، فيد الله فوق أيديهم.

الوجه الرابع: وهو معنى باطني، فقد لوحظت يد رسول الله ﷺ فانية في الله سبحانه وتعالى، وإذا لوحظت فانية في الله سبحانه فهي في عالم الفناء وفي طول لحاظ الفناء، تصبح يد الله سبحانه وتعالى وليست يد رسول الله ﷺ. فهي في الدنيا يد رسول الله ﷺ ولكنها في عالم الفناء هي يد الله جل جلاله.



قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[1].

تعرض السيد الشهيدقدس سره لبيان هذه الآية المباركة عند بحثه حول علم الإمام عليه السلام في مقدمة كتاب (أضواء على ثورة الحسين).

قال قدس سره:

وهنا يمكن أن يُستدل ببعض الأدلة الدينية على إمكان النظر إلى المعصومين عليهم السلام كقادة دنيويين، نذكر منها أهمها، كما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ الدالة على أن النبي صلى الله عليه وآله مأمور بمشاورة أصحابه في أموره، وهو إنما يحتاج إلى هذه المشاورة بصفته قائداً دنيوياً، أو لو كان مؤيداً ومسدداً لما احتاج إلى هذه المشاورة، ثم أنه إذا ثبت ذلك للنبي صلى الله عليه وآله بنص الآية الكريمة، ثبت في غيره من المعصومين بطريق أولى بصفته خيرهم وأعظمهم.

ويمكن الجواب على ذلك من وجوه نذكر بعضها:

الجواب الأول: أننا إذا أمكننا أن نجرّد من أي قائد معصوم قائداً

---

(١) سورة آل عمران: ١٥٩.

دنيوياً فلا يمكن أن يكون ذلك محتملاً في حق النبي ﷺ، لأن ذلك الاتجاه الفكري، إذا حصل تشكيكه في كون سائر المعصومين ذوي تأييد وتسديد إلهيين، فانه لا يمكن ذلك في نبي الإسلام ﷺ، لأن ذلك الاتجاه الفكري يعترف بالإسلام، واعترافه هذا معناه الاعتراف بنزول الوحي على النبي ﷺ في القرآن وغير القرآن، و لا نعني من التسديد الإلهي إلا ذلك.

وإذا نفينا ذلك، فمعناه نفي نزول الوحي على النبي ﷺ، بصفته قائداً دنيوياً كما يعتبرون. إذن، فسوف يكون ذلك كفراً بالإسلام وخروجاً عنه.

وبالتالي فلا يمكن أن يجتمع الأيمان بالإسلام مع افتراض أن يكون النبي ﷺ قائداً دنيوياً غير مسدد. ومن الواضح أن هذه الآية الكريمة التي ذكرها المستدل نازلة على النبي ﷺ فانه لا يكون غيره أولى بذلك منه، كما ذكره في الاستدلال.

الجواب الثاني: أننا يمكن أن نناقش دلالة الآية على ذلك من عدة وجوه:

الوجه الأول: إن الآية الكريمة بنفسها دالة على أن هؤلاء الذين يكون النبي ﷺ مأموراً بمشاورتهم، هم أُناس واطئون من الناحية الثقافية والإيمانية، ومن الواضح أن مشاورة مثل هذه الطبقة لا تكون منتجة للنتائج العظيمة التي يتوخاها المستدل، ودلالتها على ذلك في عدد من فقراتها كما سنرى، فأنه تعالى يقول: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ**

في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾[١].

فأولاً: قوله: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾ يعني لولا هذه الرحمة المتزايدة، كان استحقاقهم هو الغضب عليهم وانتقاد تصرفاتهم والجزع من معاشرتهم.

ثانياً:قوله: ﴿لانفضوا من حولك﴾ بعنوان أن النبي ﷺ إذا كان غليظ القلب فسوف يقسو عليهم بالنصيحة والتوجيه. إذن فسوف يضيقون به ذرعاً ويتركونه.

وهذا يدل على إيمان متدن، إذ لو كان الإيمان عالياً لكان اللازم لهم إتباع النبي ﷺ على كل حال حتى لو ضرب ظهورهم أو أعناقهم.

ثالثاً:قوله: ﴿فاعف عنهم﴾ الدال على أنهم مذنبون في حقه يحتاجون إلى العفو عنهم.

رابعاً:قوله: ﴿واستغفر لهم﴾ الدال أنهم مذنبون أمام الله سبحانه يحتاجون إلى استغفار، وهذا هو فرقه عن الوجه السابق.

وبالعفو عنهم والاستغفار لهم سوف تزداد رحمة النبي ﷺ وعطفه عليهم، وبالتالي فأن الأحجى والأرجح به ﷺ أن لا يعامهلم حسب استحقاقهم بالعدل بل حسب مقتضيات الرحمة الإلهية، فان ذلك أفضل للمصلحة العامة.

وعلى أي حال، فمشاورتهم وهم بهذا المستوى المتدني، لا ينتج

---

(١) سورة آل عمران: ١٥٩.

نتائج القيادة النبوية، ولا يكون مطابقاً للحكمة الحقيقية على أي حال.

ومن هنا لا يكون قوله: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ﴾ يعني نتيجة للمشاورة معهم، بل نتيجة للأسباب الحقيقية لذلك العزم بما فيها الوحي الإلهي.

الوجه الثاني: للجواب على الاستدلال بالآية الكريمة:

أن قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ ليس بمعنى المشاورة الحقيقية التي يريد أن يفهمها المستدل، بل هي شكل من أشكال التخطيط السلوكي يجعله الله سبحانه للنبي ﷺ بقوله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾، لكي ينال النبي ﷺ مصالح عامة عديدة، يمكن أن نفهم منها ما يلي:

أولاً: أن يهديهم بسلوك الرحمة والشفقة معهم.

ثانياً: أن يكفي شرّ ذي الشر منهم.

ثالثاً: إن مشاورتهم نحو من الاختبار والامتحان لهم، ليرى النبي ﷺ عملياً أنهم ناصحون له في الآراء التي سيبدونها والاقتراحات التي يقولونها أم لا.

رابعاً: ان مشاورتهم نحو من التدريب لهم على هذا الأسلوب حين يكونون هم محتاجون إلى مشاورة غيرهم، فلا ينبغي أن يتكبروا عن ذلك بعد أن كان نبيهم ﷺ يتخذ هذا الأسلوب بنفسه، وهم لا شك أنهم محتاجون إلى المشاورة في تاريخ حياتهم الطويل، لأنهم ليسوا معصومين، وقد يصبحون موجودين في زمان ومكان خال من معصوم يمكنهم الاهتداء برأيه والاستعانة بتسديده، كما كانوا يعتمدون على النبي ﷺ.

الـوجه الثالث: إن هـذا الأمر في هذه الآية الكريمة يمكن أن يكون وارداً بعـنوان (إيـاك أعنـي فاسمعي يا جاره)، يعني أن يكون المخاطب بها النبيﷺ والمـراد غيره، وعـندنا عدد من الموارد القرآنية على هذا النحو كقـوله تعالـى: ﴿عَـبَسَ وَتَوَلَّى * أَن جَاءهُ الأَعْمَى * وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّـى* أَوْ يَذَّكَّـرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرَى﴾[1] إلـى آخر المورد. وكقوله تعالى: ﴿وَلَـوْ تَقَـوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾[2]. إلى غير ذلك من الموارد.

الوجه الرابع: أننا لو تنزلنا عن قبول الوجوه السابقة ، فمعنى ذلك : أن ظاهر القرآن الكريم دال على حاجة النبيﷺ إلى مشاورة غيره من البشر. ولـيس مـؤيداً ولا مسـدّدا بالوحـي الإلهـي والحكمـة الإلهـية. فـيكون هـذا الظهـور غيـر محـتمل دينـياً على الإطلاق، وكل ظهور قرآني أو غيره ينافي القـواعد العامـة العقلية أو النقلـية، فإنـه يسـقط عن الحجية ولابد من تأويله بحيث يوافـق تلك القواعد. فإننا إذا تنزلنا وقبلنا في حق أي معصوم أنه قائد دنـيوي، فـلا يمكـن ذلـك بالنسبة إلـى النبيﷺ قائد بني الإسلام، والقول بذلك خروج عن دينه الحنيف.

وبهذا ينتهي الحديث عن الاستدلال بالآية الكريمة.

الدليل الثاني: لإمكان أن نحمل القائد المعصوم على أنه قائد دنيوي

---

(١) سورة عبس: ١-٤.

(٢) سورة الحاقة: ٤٤-٤٦.

وأننا مكلفون بعرض محاسن الدين الإسلامي للكفار والفساق والدنيويين عموماً - لو صح التعبير - ومن الواضح أن هذه الطبقات لا تؤمن بالمعصوم معصوماً، بل غاية ما يستطاع اقناعهم به هو كونه قائداً دنيوياً فذاً حكيماً رشيداً ناجحاً في قيادته. فإذا توقف عرض محاسن الإسلام عليهم على هذا النحو من التفكير أصبح صحيحاً ومتعيناً.

وجواب هذا الدليل: أن الصحيح - رغم كل ذلك - ليس هو ذلك، فان هؤلاء غير المتدينين بالإسلام، والمشار إليهم في الدليل يمكن تقسيمهم إلى عدة أقسام في حدود ما ينفعنا في المقام:

القسم الأول: أن يكون الفرد دنيوياً، ولكنه موافق لنا في المذهب فلا يحتاج إلاّ إلى تفهيمه بحقيقة عقيدته وصفات قادته في صدر الإسلام.

القسم الثاني : أن يكون الفرد دنيوياً، ولكنه يتخذ أي مذهب آخر من مذاهب الإسلام الرئيسية، فيتم تفهيمه بالحقيقة عن طريق عرض التواريخ الواردة إلينا من جميع علماء وقادة الإسلام الأوائل، من حيث ان كل المذاهب تعتقد بالضرورة لقادتها كرامات ومعجزات وتأييدات إلهية ونحو ذلك مما يكاد أن يكون بالغاً حد التواتر، فالأمر ليس خاصاً بمذهب دون مذهب، بل هو أمر متفق عليه بين سائر المذاهب، فحيث أن كل المذاهب تعتقد به، فلا ضير على أي مذهب أن يعتقد به.

القسم الثالث: أن يكون الفرد دنيوياً، ولكنه يعتنق ديناً آخر غير الإسلام، وأهمّه النصرانية واليهوديّة. فمثل ذلك يتم تفهيمه بالحقيقة عن طريق عرض التواريخ الواردة في دينه نفسه عن قادته الأوائل من حيث أن

دينه قائم على ذلك بل كل الأديان قائمة عليه، وهو أمر متسالم بينها، على أن جميع الأنبياء والأولياء وأضرابهم أصحاب معجزات وكرامات وإلهامات وتسديدات، فلا ضير على أي شخص اذا اعتقد ذلك في قادة دينه.

وهذه التوراة وهذا الأنجيل الموجودان طافحان بذلك في عشرات، بل مئات المواضع منه. كما هو واضح لمن يراجعها، والنسخ منها متوفرة في كل العالم بلغات عديدة والرجوع إليها سهل، مما يوفر علينا مهمة الاستشهاد السريع على ذلك، بل الأمر يتعدى النصرانية واليهودية إلى غيرها من الأديان كالبوذية والهندوسية والسيك وغيرهم، فإنهم جميعاً يؤمنون لقادتهم بشكل وآخر حياة مليئة بالكرامات والتسديدات، ومن ثمّ فهم ليسوا من قبيل البشر الاعتياديين على أي حال.

القسم الرابع: أن يكون الفرد دنيوياً، ولكنه ملحد لا يعتقد أي دين. فمثل هذا الفرد أو هذا المستوى لا يمكن البدء معه بالتفاصيل، بل لا بد من البدء معه بالبرهان على أصل العقيدة لنصل معه بالتدريج إلى التفاصيل.

وإذا تم كل ذلك، لم يبق دليل على إمكان التنزّل عن الاعتقاد بالعصمة لقادتنا المعصومين عليهم السلام، وكذلك ثبوت التأييد والتسديد الإلهي لهم، كما ثبت وجوده بالدليل، وليس هنا محل تفصيله[1].

---

(١) كشف المراد للعلامة: ص٣٦٤. الإلهيات للسبحاني: ج٢، ص٦١٨. الشافي للمرتضى: ج١، ص٣٠٠. حق اليقين لشبر: ج١، ص٣٠٨. أصول الكافي للكليني: ج١، ص٣٢٩. مرآة العقول للمجلسي: ج٣، ص١٦٩.

إذن، مقتضى الأدب الإسلامي الواجب أمامهم هو التسليم لأقوالهم وأفعالهم بالحكمة، وانها مطابقة للصواب والحكمة الإلهية، والتوقيع لهم على ورقة بيضاء - كما يعبرون - ليكتبوا فيها ما يشاؤون.

وهذا من مداليل وجوب التسليم المأمور به في الآية الكريمة، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّـهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[١].

وإذا ثبت لنا بنص القرآن الكريم عن النبي ﷺ أنه ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾[٢]، وأن ﴿إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾[٣] مع أنه خير الخلق وأفضلهم وأولاهم بالولاية.

وقد نص القرآن الكريم على الإطراء عليه ووصفه بأوصاف عالية جداً، فهي في العديد من آياته، كقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[٤]، وقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾[٥]، وقوله: ﴿سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ﴾[٦]، وقوله: ﴿مُطَاعٍ ثَمَّ

---

(١) سورة الأحزاب: ٥٦.

(٢) سورة آل عمران: ١٢٨.

(٣) سورة آل عمران: ١٥٤.

(٤) سورة القلم: ٤.

(٥) سورة النجم: ٣-٤.

(٦) سورة التوبة: ٥٩.

أمين﴾[١]، وقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[٢]، وقوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ﴾[٣]. إلى غير ذلك.

فمن تكون له هذه المزايا العظيمة وغيرها مما نعرف أو لا نعرف، يستحق حسب فهمنا أن يكون الأمر بيده. ومع ذلك فان الله سبحانه ينص على نفي ذلك: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾[٤]، وإذا كان خير الخلق كذلك فغيره أولى بذلك.

إذن، فليس شيء من تصرفات المعصومين عليهم السلام مما يرتبط بالمصالح العامة، موكل إليهم و لا ناتجاً عن رأيهم، وإنما هو وارد إليهم من الحكمة الإلهية.

أما عن طريق جدهم النبي صلى الله عليه وآله أو عن طريق التسديد الإلهي الخاص بأي واحد منهم[٥].

---

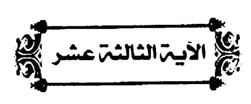
(١) سورة التكوير: ٢١.

(٢) سورة النساء: ٥٩.

(٣) سورة الفتح: ٢٩.

(٤) سورة آل عمران: ١٢٨.

(٥) كشف المراد للعلامة: ص٣٦٤. الإلهيات للسبحاني: ج٢، ص٦١٨. الشافي للمرتضى: ج١، ص٣٠٠. حق اليقين لشبر: ج١، ص٣٠٨. أصول الكافي للكليني: ج١، ص٣٢٩. مرآة العقول للمجلسي: ج٣، ص١٦٩.



قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[1].

تعرض السيد الشهيدقدس سره لبيان هذه الآية المباركة عند بحثه حول أصحاب الإمام الحسينعليه السلام في كتاب (أضواء على ثورة الإمام الحسينعليه السلام)، حيث ذكر وجوهاً لأفضلية أصحاب الإمامعليه السلام.

قالقدس سره:

الوجه الثالث: أن هؤلاء من خاصة الأصحاب هم من الراسخين في العلم، وقد أصبحوا كذلك لكثرة ما سمعوا ورووا عن المعصومينعليهم السلام، ابتداءاً بالنبيصلى الله عليه وآله وأنتهاءً بالأئمةعليهم السلام من حقائق الشريعة ودقائقها وأفكارها.

وقد يخطر في البال: إن عنوان ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ خاص بقسم من الناس ولا يمكن أن يشمل قسماً آخر، فهو خاص اما بالأئمة المعصومينعليهم السلام، أو بمن هو معصوم بالعصمة الواجبة بما فيهم الأنبياءعليهم السلام.

وأما شمول هذا العنوان لغيرهم فهو محل إشكال، وخاصة بعد أن

---

(١) سورة آل عمران: ٧.

ورد في بعض الروايات[١] تفسيره بأحد هذين المعنيين.

وجوابه: أن أخص الناس ممن يمكن اتصافه بهذه الصفة هم المعصومون عامة والأئمة خاصة وهم القدر المتيقن من هذا العنوان أعني الراسخين في العلم، وهم فعلاً كذلك، ولا يمكن أن يضاهيهم بدرجتهم أحد، ومن هنا ورد التفسير عن ذلك[٢]، إلاّ أن هذا لا ينافي أن يكون الباب مفتوحاً لكثيرين في أن يتصفوا بهذه الصفة، بعد أن يصلوا إلى درجات عالية من طهارة النفس والإخلاص واليقين، وإن أهم أخص من يمكن أن يتصف بذلك هم أصحاب الأئمة ﷺ ممن تربوا على أيديهم وانصاعوا إلى توجيهاتهم.

فإذا تم لنا ذلك أمكننا أن نعقب عليه ما يتصف به الراسخون بالعلم من مزايا وصفات تفوق غيرهم بما لا يقاس ولا يعرفه الناس، بما فيه الاطلاع على مراتب من تفسير وتأويل القرآن الكريم وكذلك الاطلاع على كثير من واقعيات الأمور التي لا يعرفها إلاّ الخاصة من الخلق، وإنما نحن نعترض ونستشكل لمدى جهلنا بهذه المراتب العليا ولمدى قصورنا وتقصيرنا لا أكثر لا أقل.

الوجه الرابع: ان هؤلاء من خاصة أصحاب الأئمة ﷺ من (المقربين) بعد أن نلتفت ان (سورة الواقعة) من القرآن الكريم قسمت البشر

---

(١) أصول الكافي للكليني: ج١، ص٢٦٩، باب٧٨.

(٢) مجمع البيان، للطبرسي: ج٢، ص٧٠١، تفسير الكاشف لمغنية: ج٢، ص١٤.

إلى ثلاثة أقسام لا تزيد ولا تنقصهم:

أولاً: أصحاب الشمال، أو أصحاب المشئمة، وهم أصحاب النار هم فيها خالدون.

ثانياً: أصحاب اليمين.

ثالثاً: المقربون.

إذن فالأخيار من الناس، غير أصحاب الشمال، على قمسين: أصحاب يمين ومقرّبون، وهذا القسمان يختلفان كثيراً في الدرجات عند الله سبحانه، إلى حد يستطاع القول: أن العوالم التي يعيشونها في الجنان بعد هذه الحياة ليست من جنس واحد، بل هي من جنسين مختلفين تماماً، ولا يمكن إيضاح تفاصيله في هذه العجالة، يكفي أن نشير إلى أن الجنة الموصوفة في ظاهر القرآن الكريم والتي يطمع بها سائر الناس إنما هي جنة أصحاب اليمين، وأما جنان المقربين فهي شيء آخر ومن جنس مختلف لا يشبه ذلك على الإطلاق.

وينبغي الالتفات إلى ان باب الرحمة الإلهية مفتوح لكل أحد في أن يصبح من أصحاب اليمين أو المقربين بمقدار ما أدى من عمل وبمقدار ما يطيقه من قواه العقلية والنفسية والروحية ونحو ذلك من الأمور.

فإذا تم لنا ذلك أمكننا بكل تأكيد أن نقول: أن خاصة أصحاب الأئمة عليهم السلام، هم فعلاً من المقربين وليسوا فقط من أصحاب اليمين، ومن كان من المقربين كان من الملهمين المسدَّدين من قبل الله سبحانه جزماً بنص

القرآن، ومثاله نزول الوحي على مريم بنت عمران[١]، وآسيا بنت مزاحم زوجة فرعون[٢]، وأم موسى[٣]، والعبد الصالح[٤]، وكلهم ليسوا من الأنبياء ولا المرسلين.

وإذ ثبت كون خاصة أصحاب الأئمة عليهم السلام من الراسخين في العلم ومن المقربين فلا عجب في اتصافهم بأوصاف تفوق غيرهم بمراتب مثل قوله صلى الله عليه وآله: «**سلمان منّا أهل البيت**»[٥]. وقوله: «**ما أظلّت الخضراء ولا أقلّت الغبراء على ذي لهجة أصدق من أبي ذر**»[٦]، وما ورد من ان حذيفة اليماني[٧]، وميثم التمار[٨] وحبيب بن مظاهر[٩] كان لديهم علوم خاصة قد نسميها علم المنايا والبلايا، أو علم ما كان وما يكون أو علم الجفر ونحو ذلك[١٠].

---

(١) ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ سورة آل عمران: ٤٤.

(٢) سورة القصص: ٩.

(٣) ﴿إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى﴾ سورة طه: ٣٨.

(٤) ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ سورة لقمان: ١٢.

(٥) معجم رجال الحديث للخوئي: ج٨، ص١٨٦. أسرار الشهادة للدربندي: ص٣٨٢.

(٦) معجم رجال الحديث للخوئي: ج ٤، ص١٦٤. الكنى والألقاب للقمي: ج ١، ص٧٤. امالي الطوسي: ح ١٥١٤.

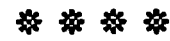
(٧) معجم رجال الحديث للخوئي: ج ٤، ص١٦٤.

(٨) المصدر السابق: ج ١٩، ص٩٤.

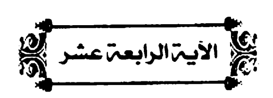
(٩) المصدر السابق: ج ٤، ص٢٢٢.

(١٠) معجم رجال الحديث للخوئي: ج ٤، ص٢٢٢.

ومثله ما ورد: أن علياً عليه السلام قال لابنه العباس وهو صغير: قل واحد، فقال: واحد. فقال له: قل اثنين فرفض[1]؛ لأنه عليه السلام يجد الوجود الإلهي والنور الإلهي هو الواحد الأحد، ولا شيء غيره، فلا يوجد اثنان ليقول: اثنين. وهذا كان ثابتاً له في صغره فكيف يصبح، وماذا ينال من مدارج اليقين في كبره، إلى غير ذلك من الروايات.



(١) خاتمة المستدرك للعلامة النوري، نقلاً عن مجموعة الشهيد الأول: ص٨١٥



الآية الرابعة عشر

قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1].

تعرض السيد الشهيد الصدرقدس سره للاستدلال بهذه الآية المباركة عند بحثه حول مسألة البداء والوجوه التي ذكرت لردّ الإشكال حول تغيّر العلم الإلهي.

قال قدس سره:

الـوجه الـثالث: للجواب عن الإشكال، وهو المشهور بين علمائنا، على مستوى علمي التفسير والكلام.

وهـو أن يقـال: إن الله تبارك وتعالى مستويان من العلم، تدل عليهما معاً الآية الشريفة: ﴿يَمْحُـو اللَّـهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، ونتحدث عن هذين المستويين من العلم كما يلي:

المسـتوى الأول: وهو مستوى القضاء المحتوم، المعبر عنه في الآية الكريمة بأم الكتاب، وقد يسمى باللوح المحفوظ أو اللوح الأعلى، وهو

---

(١) سورة الرعد: ٣٩.

العلم الأزلي بالأشياء[١]، ولا يكون قابلاً للتبديل والتغير، وإنما توجد الأشياء وتتغير طبقاً له.

وإنما سمي بأم الكتاب من أجل ذلك، أعني كونه هو المنشأ الأعمق لتغيّر الأشياء وتبدّلها... طبقاً له، فهو كالأم بالنسبة إليها.

المستوى الثاني: وهو ما يسمى بـ (علم المحو والإثبات)، مأخوذاً من قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾.

وهو مستوى من العلم قابل للتغيير والتبديل، الذي هو معنى المحو والإثبات، إذ قد يكون شيئاً موجوداً فيُمحى أو مفقوداً فيتم إثباته، وإنما يحصل فيه ذلك طبقاً للمستوى الاول الذي لا يتغير.

وقد يسمى هذا المستوى بـ (اللوح الأدنى) ويفسر بأنه العلم الذي أوصله الله تبارك وتعالى إلى أنبيائه وأوليائه، في حين أخفى المستوى الأول عنهم، وأختص به لنفسه.

إذا عرفنا ذلك أمكننا أن نقرّب فكرة البداء كما يلي:

إن شيئاً ما قد يوجد في المستوى الثاني من العلم فيعرفه بعض الخلق، كالأنبياء والأولياء، وقد يبلغونه أيضاً (إن كان قد حصل ذلك، ولم يحصل)، وقد يعرفه آخرون كما لو عرف المريض عدم إمكان شفائه عادة، أو عرف الفقير انسداد فرص الرزق أمامه.

---

(١) وهو الذي يقال: إنه هو العلم الذي يكون عين ذاته، وقد يقال إنه غيره تبعاً لاختلاف آراء الفلاسفة والمتكلمين.

ثم إن الحال قد يتغير طبقاً للمستوى الأول من العلم، فيكون البداء.

وبتعبير أخر: إن المستوى الثاني، إن كان مطابقاً للأول لم يتغير، وإن كان مخالفاً له حصل فيه التغيير لا محالة؛ لضرورة إنجاز المستوى الأول إنجازاً تاماً ومطلقاً، من قبل القدرة الإلهية.

وليس في هذا النحو من التفكير أي شيء من الإشكالات السابقة، لأن صفات الله تبارك وتعالى إنما ينبغي ضبطها للمستوى الأول من العلم، فلا يستلزم ذلك نسبة العجز والجهل إليه تبارك وتعالى.

وقد يقال: إنه مادام المستوى الأول موجوداً، فما هي الحاجة إلى المستوى الثاني؟ يضاف إليه ما سبق من تخيل ورود الإشكال السابق عليه، وهو إمكان أن يكون كذباً، وغير مطابق للواقع أحياناً.

ولهذا السؤال جواب، على عدة وجوه ومستويات نذكر منها الآن ما يناسب المستوى اللائق بالتفسير وعلم الكلام، كما أشرنا، ونؤجل الباقي إلى الوجه الآتي.

ويمكن هنا، أن نسطر وجهين أو مستويين من الحكمة لوجود العلم الثاني:

المستوى الأول: صحة التكليف والثواب والعقاب، لأن الشرائع عموماً وشريعة الإسلام خصوصاً إنما صحت عقلاً، في عالم الاختيار، أي في الحين الذي يكون الفرد مريداً ومختاراً ويستطيع أن يقرر فعله وتركه، لوضوح أن المجبور لا يصح تكليفه ولا مجازاته، كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام ما مضمونه: (لو كان قضاءً حتماً وقدراً جزماً لأنتفى التكليف

ولما صح الثواب والعقاب).

ومن المعلوم أن عالم الاختيار إنما يصدق ضمن عالم المحو والإثبات لا ضمن القضاء الأزلي المحتوم، لأن القضاء الأزلي غير قابل للتبديل وإلاّ لتبدل علم الله جهلاً، وإنما يتعلق الاختيار بما هو قابل للتبديل، وليس ذلك إلاّ عالم المحو والإثبات.

المستوى الثاني: أن أمثال هذه الدلالات الناقصة التي نعرفها أحياناً وفي موارد (مثل البداء) ثم تتبدل... إنما هي باعتبار أمرين:

الأمر الأول: اقتضاء بعض القواعد العامة أو السنن الكونية لها، فلو كانت القاعدة العامة هي إمامة الولد الأكبر، لقلنا بإمامة إسماعيل لو بقي بعد أبيه.

كما أن النظر إلى الأسباب الطبيعية قد يقتضي ذلك أيضاً، كالمرض الذي لا يكون قابلاً للشفاء عادة، ثم يحصل السبب القاهر في شفائه.

في حين أن هذه القواعد والسنن غير قائمة بذاتها، وإنما هي من سنن الله تبارك وتعالى في كونه، فممن الممكن أن تتبدل بحسب القدرة الأزلية، والقضاء المحتوم.

الأمر الثاني: اقتضاء قواعد الاختبار والامتحان الإلهي لمثل هذه الدلالات الناقصة، حيث يكون من المصلحة والحكمة أحياناً، أن يخطر في بال العبد الظن باستمرار مرضه أو فقره أو باستمرار فرحه وغناه أو غير ذلك، لكي يتم الاختبار على العبد من حيث ردود فعله تجاه هذه الظنون والدلالات الناقصة.

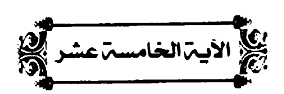
و - بالطبع - يختلف الأفراد في النجاح أو الفشل في مثل هذه الاختبارات، فقد يكون الفرد معترضاً أو معانداً، كما قد يحصل عنده التسليم أو الرضا أو التوسل أو نحو ذلك.

وينبغي هنا أن نستذكر ما قلنا في الوجه السابق من: أن الدلالات القابلة للتبديل غير موجودة في النصوص الشرعية تقريباً أو تحقيقاً، وإنما يذكر العلماء أمثلة البداء لمجرد تقريب وتوضيح الفكرة في الذهن.

فإمامة إسماعيل ومحمد، غير محتملة بعد وفاتهما في حياة والديهما، بالدليل الذي ذكرناه.

إنما المظنون أن الأئمة عليهم السلام يقصدون من موارد البداء ما كان على شكل الأسباب الطبيعية، والتي يواجهها الفرد في كل أيامه، والتي لا ينبغي أن يحصل للعبد له معها القنوط من رحمة الله سبحانه واليأس من لطفه، إلى غير ذلك من الفوائد التي نذكرها في أواخر هذا البحث بعونه تعالى.

إذن، فلم تحصل أية مخالفة بين العلمين الأعلى والأدنى ليحصل الإشكال من ناحية كونها في العلم الأدنى دلالة كاذبة.



الآية الخامسة عشر

قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾[1].

الفطرة وأثرها في العقيدة الإلهية والتوحيد[2]

في هذه الآية الكريمة من الذكر الحكيم، ركيزة أساسية جعلها الإسلام دليلاً على عقيدتيه الرئيسيتين، اللتين بنى عليهما سائر عقائده وتعاليمه، هما العقيدة الإلهية والتوحيد، أي الاعتراف بوجوده وتوحيده.

فالإسلام حين جاء بهاتين العقيدتين المقدستين، وحين كلف البشر

---

(١) سور الروم: ٣٠.

(٢) كُتبتْ هذه الدراسة من قبل السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره عندما كان طالباً في كلية الفقه ونشرت ضمن (دراسات في تفسير القرآن الكريم) في مجلة (النجف) التي كانت تصدر آنذاك.

جميعاً بالنظر فيهما والتدبر في شأنهما لعلهم يهتدون، لم يطلب منهم شيئاً فوق طاقتهم ولا كلفهم الخروج عن طبيعتهم ومن آفاق تفكيرهم، ولم يأمرهم في سبيل البرهنة عليها أكبر من الرجوع إلى صميم ضمائرهم وتلمس حقيقة فطرتهم، ليجدوا هناك جذوة الإيمان متقدة في الأعماق تنشر دفء الإيمان وحرارة اليقين في ربوع النفس، فالنفوس كلها مطبوعة على الحق ومفطورة على الاعتراف بوجود الله تعالى والخضوع له، وعلى الإيمان بتوحيده.

فالدين إذن فطرة اودعها الله عز وجل في نفس الإنسان لترشده إلى الحق ولتهديه إلى الصراط المستقيم، ومن ثم كان الخلق وكان الدين أمراً فطرياً قد جُبِل عليه الفرد في أصل تكوينه وخلقته، ومن ثم أيضاً كانت النفس هي الهادية والمرشدة إلى ذلك الحق لمن يصغي إلى ندائها ويستجيب لأمرها، ولم يكن لأحد إنكار هذا النداء أو التمرد عليه، فضلاً عن تغييره والتصرف بمحتواه، فإنه فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، وإن الإنسان لأعجز من أن يغير من ذلك شيئاً إلاّ إذا استطاع أن يغير شيئاً من واقعه التكويني.

ولا شك أن هذا النداء الصادر من أعماق النفس، هو ألصق النداءات بالإنسان وأبلغها أثراً في نفسه، وان الوصول إلى الحق عن هذا الطريق لهو أيسر الطرق وأسهلها، لذا فقد كان الاعتراف بالإسلام وبعقائده سهلاً يسيراً وموافقاً للبداهة والفطرة، وللبرهان العقلي الصحيح، هذه هي حكمة الإسلام، وهذا هو المغزى العميق الذي أشارت إليه الآية الكريمة.

ولكن ما هي الفطرة؟

وما الذي عناه الإسلام؟

وما الذي قصده منها على وجه التحديد؟

وما هو محل الفطرة من الغرائز الإنسانية والملكات النفسية ومن العقل البشري؟

وما هو تأثير أحدهما بالآخر؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه في هذه الأسئلة، ونحن بصدد الكلام حول هذه الآية الكريمة، لنعرف في النهاية مدى الصواب بنظر في اعتماده على الفطرة، ومدى عمق الحكمة التي نظرت إليها الآية حين تكلمت عن فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

يمكن أن نقسم الفطرة بلحاظ ما تدركه من الأمور إلى ثلاثة أقسام، نصطلح عليها بهذين العناوين الثلاثة، فهناك فطرة ذاتية، وفطرة كونية، وفطرة عقلية، وهي واحدة بالجنس وإن تعددت بلحاظ ما تتعلق به لأن هناك قضايا فطرت النفس على إدراكها تلقائياً من صميم ذاتها، من دون أن تجد نفسها بحاجة إلى البرهنة عليها بأي شكل من أشكال الاستدلال.

الفطرة الذاتية

أما الفطرة الذاتية فتشير إلى ما ثبت في محله من الفلسفة الإسلامية، من أن النفس تدرك ذاتها وتدرك علتها وتدرك معلولاتها، وإن هذا الإدراك قائم في النفس ملازم لوجودها لا يمكن أن ينفك عنها ما دامت

النفس موجودة، فهي تشعر بذاتها، أي بالحصة الوجودية التي تتصف وتختص بها، من دون كل الموجودات، وهي تشعر بعلتها بلحاظ هذه الحصة من الوجود التي تتصف بها، فهي تدرك علتها من خلال هذه الحصة وعلى مقدارها، ومن ثم فهي لا تدرك علتها على سعتها وشمولها، وإنما تدركها بالقدر الذي يسمح لها وجودها أن تدركه وهي تدرك معلولاتها، وهي الأفعال التي تقوم بها النفس بصورة مباشرة، كالأفكار والخيالات والصور الذهنية، وحركات الجسم ما دامت الحركة موجودة.

وليست معرفة النفس بهذه الأمور إلاّ معرفة بسيطة ساذجة وإدراكاً صرفاً غير مشعور به، وهي ما يسمى بالعلم الحضوري، في مقابل العلم الحصولي وهو العلم المركب المشعور به، وبذلك بأن يشعر الإنسان بأنه يشعر ويعلم بأنه يعلم.

وهذا القسم الثاني من العلم هو الذي نفهمه عادة من لفظة العلم، لمدى وضوحه في النفس لأنه علم مشعور به.

الفطرة الكونية

وأما الفطرة الكونية فهي ما يجده الإنسان في نفسه من الاندفاع إلى التساؤل عن علة كل ما يقع عليه بصره وسمعه وسائر حواسه، وما يعتقده من ان لكل حادث سبباً ولكل ممكن علة، وإن من لغو القول ان نقول بأن شيئاً ما خرج من العدم إلى الوجود هكذا وبدون أي سبب ولا فاعل، فالإنسان عندما واجه هذا الكون ورأى غريب صنعته وبديع شكله ودقيق قوانينه ونظمه، أخذت هذه الأمور بلبه وحيرت عقله، وخضع خضوعاً تلقائياً فطرياً

وآمن إيماناً عميقاً بأن وراء هذه الحوادث الجارية ووراء هذه الأكوان العظيمة خالقاً جباراً قادراً وعقلاً مدبراً حكيماً، خلق هذا الكون وبسط عليه قدرته وأعمل فيه حكمته، فبدا للناظرين بهذه الحلة القشيبة الناظرة.

ووجود الفطرة لدى الإنسان أوضح من ان يحتاج إلى برهان، فإنه يكفي للاستدلال عليها رجوع الإنسان إلى نفسه ونظره إلى باطن ضميره، فإنه سوف يجد نفسه خاضعاً لهذه الفطرة منقاداً لندائها انقياداً تلقائياً، فإن من فطرة الإنسان مثلاً أن يتساءل عن مصدر الصوت إذا سمعه، ولن يحتمل أن هذا الصوت قد ثار من تلقاء نفسه، وإن هذه الفطرة لتبدو في الكون بصورة أوضح وأظهر حيث التنظيم الرائع والجمال البديع والدقة المتناهية، تلك المناظر التي تثير في النفس روعة وإعجاباً وتوحي إليها بوجود تلك العلة اللانهائية الحكيمة التي أوجدت هذا الكون وقامت بهذا التنظيم.

وإنّا لنرد بالإنسانية إلى عصورها الأولى فنستعرضها عصراً عصراً ومجتمعاً مجتمعاً، فلا نجد إلاّ أقواماً قد أدركوا للكون خالقاً، وأن لهذا التنظيم مدبراً ومنظماً، كل حسب أفق تفكيره وسعة مداركه وثقافته، وليس الإلحاد إلاّ نابعاً من جملة أشياء متراكمة من المصالح والغرائز والمسبقات الذهنية والثقافات المادية التي تخرج بالإنسان عن طريق فطرته، وتسلك به طريقي الضلال والفساد، وحتى أولئك المفكرين الذين يبجحوا بأنهم ملحدون وبأن قانون العلية لا يقوم على أساس، ومن ثم حاولوا أن يصوغوا من النظريات التي تبرر خلق هذا الكون من العدم، ما يعوض عن هذا القانون القتيل، ولكنهم في محاولاتهم هذه لإيجاد مثل هذه النظريات، قد

اصطدموا، لو كانوا يعلمون بالقانون نفسه، واضطروا إلى الانصياع إلى ندائه، وإلاّ فلماذا لم يفترضوا وجود هذا الكون هكذا، وبدون أي سبب وخالق يكون مبرراً لوجوده من دون أن يتجشموا صياغة مثل هذه النظريات المختلفة.

الفطرة العقلية

وأما الفطرة العقلية: فهي ما نعنيه عندما نقول ان للعقل عدّة قضايا معينة لا تحتاج في نظره إلى برهان، بل أنه بذاته مجبول على تصديقها والإيمان بمحتواها ومن ثم فهو لا يحتاج إلى التصديق بها إلى أكثر من تصور طرفيها: (المحمول والموضوع) وفهمهما فهماً صحيحاً، لأنه سوف يرجع تلقائياً إلى فطرته فيجدها موافقة لمضمون القضية مذعنة لمدلولها، ولأجل ما تتصف به هذه القضايا من البداهة والوضوح يجعلها العقل القضايا الأولى التي يقيم عليها أدلته وبراهينه على سائر القضايا النظرية التي تحتاج إلى برهنة واستدلال.

ونحن نرى أنه لابدّ من وجود مثل هذه القضايا البديهية في العقل وإلاّ لما أمكن الوصول إلى التصديق بأي قضية على الإطلاق فإنه إذا كانت كل القضايا مشكوكة الصدق فسوف لن نستطيع الوصول إلى اليقين أبداً، لأنه لابدّ للبرهان من أن يعتمد على قضايا يقينية أو مسلمة لكي ينتج نتيجته المقصودة، إما إذا كانت كل القضايا مشكوكة فمن أين تبدأ البرهنة وإلى أين تنتهي، وما الذي سوف يكون الحد الفاصل بصورة قاطعة بين الشك واليقين؟

هذا الحد الفاصل في نظر العقل هو هذه القضايا البديهية الفطرية مثل: لابدّ لكل ممكن من علة، والنقيضان لا يجتمعان، والكل أكبر من الجزء، والعقل بمجرد أن يدرك معنى الممكن ومعنى العلة فإنه يحكم بضرورة العلة بالنسبة إلى الممكن، وبمجرد أن يتصور معنى النقيضين فإنه يحكم باستحالة اجتماعهما، وبمجرد أن يتصور معنى الكل والجزء فإنه يذعن بأن الكل أكبر من الجزء، مستمداً إذعانه من فطرته الطبيعية.

بعد هذه المرحلة من البحث، وبعد أن عرفنا ما يجب أن نفهمه من الفطرة ينبغي أن ننظر في صحة تقسيمها إلى هذه الأقسام الثلاثة (أولاً)، ثم إلى مدى تأثير الفطرة بأقسامها في الإيمان بالعقيدة الإلهية وعقيدة التوحيد (ثانياً)، ثم إلى مدى تأثير هذه الأقسام بعضها ببعض، ومدى تأثرها بالبرهان الصحيح وبما جاء به الإسلام من ناحية (ثالثة).

أما بالنسبة إلى صحة تقسيم الفطرة إلى هذه الأقسام، فمن الوضوح استقلال القسم الأول وقيامه بنفسه في مقابل القسمين الآخرين، ولكنه قد يثار الشك حول استقلال القسم الثاني، من حيث احتمال اندماجه في القسم الثالث لأن الفطرة الكونية إنما نشأت من إدراك الإنسان بفطرته العقلية أنه لابدّ لكل معلول من علة، فهي إذن مندرجة في القسم الأخير وليست قسماً مستقلاً في نفسه.

ولكن يمكن الجواب على ذلك بأن نشأة الفطرة الكونية من قانون العلية العقلي، وإن كان صحيحاً إلاّ أنه لا يعني اندماجه في القسم الثالث، فإن مظاهر الكون ونهايته قد أثارت في الإنسان الإعجاب والإحساس

بالضعف والضعة، ومن ثم الاعتراف بوجود الخالق القدير، ومثل هذه العواطف ليست من خصائص العقل كما أن الفطرة الكونية ليست إدراكاً عقلياً جامداً بعد اتصافها بهذه العواطف، ومن ثم كانت قسماً مستقلاً من الإدراك الفطري.

وأما بالنسبة إلى ما يمكن أن تدرك بالضبط، هذه الأقسام الثلاثة للفطرة الإنسانية، من العقيدة الإلهية أي الاعتراف بوجود الله تعالى، ومن التوحيد.

فإننا يجب أن نعرف أولاً أن الإنسان مزيج غريب من العقل والعاطفة والغريزة والفطرة، وملكات أخرى كثيرة، ولهذه الملكات من التأثير في بعضها البعض الشيء الكثير، بحيث ان ما يقوم به الإنسان من الأفعال سواء في دخيلة نفسه كالتفكير أو في الخارج من سائر أفعاله وأقواله، إنما هي منبثقة من هذا المزيج الغريب، لا عن عاطفة معينة بخصوصها، وإنما قد تنسب فعلاً أو قولاً ما إلى أحد هذه الملكات على سبيل التجوز من باب العاطفة على مدى الفعل، ومن هنا كان الالتفات إلى ما تدركه الفطرة فقط من دون جميع الملكات مجرداً عن تأثيراتها، أمراً في غاية الصعوبة، إلاّ أنه يمكن القول بأن الفطرة هي أعمق الملكات النفسية وأخفاها وأبسطها علماً وإدراكاً، وإن إدراكها ساذج بسيط غير ملتفت إليه، أي أنه ليست علماً مركباً من ناحية، وغير معقد يعمد إلى تسطير المقدمات واستنتاج النتائج من ناحية ثانية.

ولكنها رغم كل ما تتصف به من الخفاء والسذاجة ألصق من جميع

الملكات بتكوين النفس وأدخلها بوجودها، ولن يضير الفطرة خفاءها ولا سذاجتها، لأن الله عز وجل إنما خلقها في النفس لكي توحي بمستلزماتها وأوامرها إلى العقل لكي يقوم العقل بدوره بما ينبغي أن يقوم به من إدراك الحق ورفض الباطل، وكأنه يقوم به من تلقاء نفسه بدون أي إيحاء أو تأثير، وليس للعقل حاجة إلى الالتفات إلى الفطرة بعد أن يكون قد أطاع أوامرها ونواهيها، بل لعل خفاء الفطرة أبعث على إيمان العقل واطمئنانه، مما إذا كان ملتفتاً إلى مصدر الصوت وعارفاً به، لأنه يظن أنه يدرك ذلك من تلقاء نفسه.

أما ما تدركه الفطرة الذاتية من العقيدة الإلهية، فقد سبق أن أشرنا إلى المقدار الذي تدركه النفس من علتها الأولى، وأوضحنا كيف أن ذلك مساوق لوجودها ولإدراكها لنفسها، وهي إنما تدرك علتها بالقدر الذي تسمح به الحصة الوجودية التي تتصف بها، فالنفس إذن تدرك وجود الله عز وجل إدراكاً تلقائياً ذاتياً، كما تدرك نفسها وأفعالها، لأنها معلولة له عز وعلا ومن فيض وجوده وإحسانه.

أما بالنسبة إلى إدراك الفطرة الذاتية لعقيدة التوحيد، فإن لهذا الإدراك مرتبة أعمق وأكثر غموضاً في باطن النفس، بل أن تسميتها إدراكاً لا يخلو من مسامحة في التعبير، فإن النفس - كما سبق - تدرك علتها من خلال حصتها من الوجود، وذلك يعني أنها لا تدرك لها علتين، فالفطرة وإن لم تكن تدرك بوضوح أن علتها واحدة، ولكنها في واقع أمرها لا تدرك إلاّ علة واحدة، وهذا هو نوع من الإدراك لعقيدة التوحيد، وهذا يعني أن عقيدة

التوحيد فطرية ذاتية في نفس الإنسان.

وأما ما تدركه الفطرة الكونية من هاتين العقيدتين الرئيستين في الإسلام، فقد سبق وإن أشرنا إلى وجه إدراكها للعقيدة الإلهية، وإن ما في الكون من كمال وجمال ودقة وإحكام في الصنع والتدبير قد أثار عجب الإنسان واستغرابه من ناحية، والإحساس بضعفه وقلة خطره، لأنه ليس إلاّ جزءاً بسيطاً من هذا الكون، وليس هو من أهم أجزائه لأن كثيراً من حوادثه يمكن أن تطيح بحياته من ناحية أخرى. وعززت فهمه للجمال والكمال اللانهائي المطلق عن طريق انتقاله بقانون تداعي المعاني من هذا الكمال القاصر إلى ذلك الكمال المطلق من ناحية ثالثة، وقد ساعدت هذه الإدراكات الثلاثة منظمة متعاضدة على إدراك الإنسان لعظمة الله عز وجل ووجوب عبادته والخضوع له.

وقد استخدم القرآن هذه الفطرة الكونية للبرهنة على وجود الله عز وعلا، فقد عمد إلى جمال الكون وحس متعته فوضحه وفضل القول فيه ليزيد من عجب الإنسان وإعجابه وليقربه عن هذا الطريق إلى دوران صانع هذا الكون الكبير، وهو بذلك ينقل تلك الفطرة الغامضة العميقة من مرحلة الشعور البسيط الغامض إلى سطح الإدراك الواضح والشعور الجلي.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ * وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُم

بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُم مِّن فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ * وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[(١)].

فكل هذه المظاهر الكونية، أو هي ما بين ما يعيشها الإنسان بنفسه وتجري حوادثها بين سمعه وبصره، وبين ما تجري بعيدة عنه فيعجب بها ولا يعرف كنهها، كل هذه الأمور، إنما هي بالفطرة، آيات ودلائل على وجود مبدعها ومدبرها.

ومن هنا نرى الإسلام قد دعا إلى التفكير في خلق الله تعالى، وإمعان النظر فيما احتواه من جمال وكمال، لكي يستطيع الفرد أن يعيش فطرته من خلال هذا التفكير، متى بدا له أن يعيشها، ولكي يتميز قدرة الله تعالى التي أبدعت هذا الكون العظيم، فقال عز من قائل: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[(٢)].

أما إدراك الفطرة الكونية للتوحيد، فهو كما سبق أن أشرنا في إدراك الفطرة الذاتية لهذه العقيدة غامض وعميق، ولكنه في نفس الوقت ثابت راسخ، فإن الإنسان عندما واجه هذا الكون وخطف قلبه وخلب لبه ما فيه من مناظر وحوادث، حكم بأن لهذا الكون خالقاً ومدبراً حكيماً، ولم يحكم بأنه له أكثر من خالق، ولم يدرك ذلك في خلده في يوم من الأيام، فكأنه

---

(١) سورة الروم: ٢١- ٢٤.

(٢) سورة الروم: ٨

يدرك ضمناً بأن مثل هذا النظام الكامل والقوانين الدقيقة لا يمكن أن يتم إلا في يدي إله واحد، لما سوف يحل به من التبعثر والخراب لو كان محكوماً لألهين، لأنهما سوف يتعارضان بالإرادة ويتنافيان في طريقة التنظيم، وان بين يدي الإنسان أمثلة كثيرة على ذلك، ومنه ما يضر به الناس من مثل قائلين: إذا كثر ملاحوا السفينة فأنها سوف تغرق[١].

وقد حاول القرآن التأكيد على هذا المعنى، عن طرق نقل هذا الإحساس الفطري الغامض إلى مرحلة الشعور الواضح، فقال عز من قائل: ﴿**قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ * أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ * أَمَّن جَعَلَ الأَرْضَ قَرَاراً وَجَعَلَ خِلالَهَا أَنْهَاراً وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزاً أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ * أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ * أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ * أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ**

---

(١) يقوم هذا المثل على افتراض تخالف إرادة الملاحين، بأن يجدف كل جماعة منهم إلى جهة.

صَادقينَ﴾(١).

الممكن لكل هذه المخلوقات ولكل هذه النعم الإلهية ولكل هذه النظم الدقيقة، أن تصدر بالفطرة، إلاّ من إله واحد، يدبر أمرها بحكمته ويدير شؤونها بقدرته، وأن من لغو القول أن ننسب خلق ذلك وتدبيره إلى إلهين أو أكثر لأنهما حتماً سوف يتعارضان ويتخالفان ويحاول أحدهما السيطرة إلى الآخر، قال الله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ من ولَد ومَا كَانَ مَعَهُ مـنْ إلَـه إذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إلَه بمَا خَلَقَ ولَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْض سُبْحَانَ اللَّـه عَمَّـا يَصـفُونَ﴾(٢)، وأين يكون النظام في ظل هذا الصراع الرهيب العجيب؟!

لا يمكن الاعتراض على دلالة الفطرة الكونية على التوحيد، بما شاع بين بعض الجماعات من البشر من الاعتقاد بتعدد الآلهة، فإن هذا الاعتقاد غير ناشئ من الفطرة، كما انه ليس دليلاً على بطلان دلالتها على التوحيد، فإن هذا الاعتقاد إنما ترعرع في الأوساط المتخلفة البدائية الضيقة التفكير المؤمنة بالخرافات والأساطير ولازالت مثل هذه البيئات هي التي تعتنقه وتعتقد به، وأنه لبعيد كل البعد عن الأفكار الثاقبة والنظر البعيد والرأي السديد.

وإن للإشراك بالله تعالى صوراً متعددة، لكل منها دوافع وأسباب

---

(١) سورة النمل: ٥٠-٦٤.

(٢) سورة المؤمنون: ٩١.

مختلفة، وهي ترجع في الغالب في أصولها العميقة وأسبابها الأولى إلى غريزة التوحيد نفسها، فإما عبادة الأصنام والشجر والحيوان، فإن كل قبيلة، كانت تدرك فطرتها إله الكون الواحد وتندفع إلى عبادته اندفاعاً تلقائياً، ولكنها لما كانت لا تتصور -لقلة مدركاتها وضألة تفكيرها وارتباط معقولاتها بمحسوساتها- إمكان عبادة المجرد، فقد جسمته صنماً أو تمثيله متجلياً في بعض الحيوان أو النبات أو الحوادث الطبيعية، وعبدت ذلك الشيء رمزاً عن ذلك الإله العظيم.

ومن ذلك قول قريش الذي نقله عنهم الله عز وجل في كتابه الحكيم، فقال عز من قائل: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[1]، وبهذا كان لكل قبيلة إله معبود، ولما توالت الأجيال واعتاد الناس على الخضوع إلى هذه الآلهة المزعومة، نسي المعنى الفطري الذي أنشأت بسببه هذه العبادات، واعتقد بتعدد الآلهة.

هناك أسباباً أخرى لنشوء قسم من عبادات المجسمات، لا تمت في واقعها بسبب إلى التأليه، وإنما هو أن تصنع القبيلة لرئيسها أو جدها الأعلى تمثالاً رمزاً لحبهم وإخلاصهم له، وحين يموت هذا الشخص يبدأون بتعظيم تمثاله كرمز لتعظيم ذلك الجد، ثم ينتقل على مدى الأجيال هذا الإخلاص الرمزي إلى الإخلاص إلى هذا التمثال بالخصوص، ثم يبدأ هذا الإخلاص بالانتقال إلى نوع من التقديس ثم إلى نوع من العبادة والخضوع،

---

(١) سورة الزمر: ٣.

ويبدأون بالاعتقاد بأن هذا التمثال ليس إلاّ تمثالاً لإله الكون الذي يدركونه ويخافونه بفطرتهم.

وأما الاعتقاد بوجود آلهة لكل ظاهرة كونية ولكل معنى من معاني الكمال، كما كان شائعاً في بلاد اليونان القديمة، فهناك - بزعمهم - إله للريح وإله للمطر وإله للأرض وإله للبحر، كما ان هناك إله للجمال وإله للحب وإله للخير من ناحية أخرى. فلعله ناشئ من اعتقاد هؤلاء البشر، من قصر نظرهم وسوء تفكيرهم، بأنه يناسب أن تكون ظاهرة كونية إلهاً مستقلاً منفرداً بإرادتها وتدبيرها، بزعم عدم إمكان صدور هذه الظواهر المتعددة جميعاً من إله واحد.

وقد كان اعتقاد هؤلاء الناس بالأرواح والعفاريت، واعتقادهم أن لها أعمالاً تقوم بها لإزعاج البشر ومضايقتهم، الأثر الكبير في تأكيد هذه العقيدة في نفوسهم، ومن ثم نرى أن هناك خلطاً كبيراً في أذهان هؤلاء بين تلك الأرواح وهؤلاء الآلهة، فليست الآلة في نظرهم إلاّ نوعاً من تلك العفاريت والأرواح.

أما بالنسبة إلى الاعتقاد بوجود آلهة لكل معنى من معاني الكمال، فقد يكون ذلك ناشئاً من تداعي المعاني الذي سبق إن أشرنا إليه، من أن الذهن ينتقل في تصور الكمال الناقص الذي يراه إلى تصور الكمال المطلق، ولكنهم إنما تصوروا الكمال لكل معنى على حدة. وهذا مشابه لنظرية المثل الأفلاطونية التي بزغت في ذلك المحيط نفسه، ولعلها تأثرت وأثرت في هذه العقائد، وفحواها ان لكل نوع من الأنواع فرداً كاملاً

يتصف بجميع ما يمكن ان يتصف به ذلك النوع من الكمال، ويتجرد عن كل ما يمكن أن يلحق بنوعه من النواقص والأسوأ يسميه أفلاطون بالمثال، ثم أن هناك فرداً أكمل لمجموع هذه المثل بصفتها نوعاً واحداً، هو المثال المطلق للخير والكمال، وهذا المثل لا يمكن أن يكون إلاّ واحداً؛ لأن الكمال المطلق لا يمكن أن يكون إلاّ واحداً، كما ان مثال كل نوع لا يمكن أن يكون إلاّ واحداً أيضاً؛ لأن الكمال لكل نوع لا يتعدد، وبهذا نرى أفلاطون يصل بنظريته إلى الاعتراف بالله عز وجل وتوحيده، على طريقته الخاصة، في حين لم يصل أولئك الرعاع إلى مثل هذا المرتقى الدقيق.

وأما الاعتقاد بوجود إلهين، إله للخير وإله للشر، فهو ناشئ من الاعتقاد بتناقض الخير مع الشر، وعدم إمكان صدور المتناقضين عن إله واحد، فاستنتجوا من ذلك ضرورة وجود إلهين للكون يكون أحدهما خالقاً للخير والآخر خالقاً للشر.

ونحن -بهذا الصدد- نراهم قد حكموا بتناقض الخير والشر، وفي هذا اتباع للفطرة العقلية التي تحكم باستحالة اجتماع النقيضين، كما سبق أن أشرنا، وحكموا بأن للخير إلهاً كما أن للشر إلهاً واحداً أيضاً، وفي هذا اتباع لفطرة التوحيد على شكل مغلوط.

وقد تصدى الفلاسفة المسلمون لحل هذه الإغلوطة، فأوضحوا بأن الخير عبارة عن الكمال وهو عبارة عن الوجود، فالخير والكمال إنما يمثلان القسم الوجودي في هذا الكون، وأن الشر عبارة عن النقص والنقص عبارة عن العدم، وعدم الكمال، والعدم ليس أمراً وجودياً لكي يخلق، فالله عز

وجل خالق للوجود، أي للأمور الكمالية، وليست الشرور إلاّ من أثر عدم خلقه للكمال المطلق، على تفصيل مذكور في محله في الفلسفة الإسلامية.

وأما القول بالثالوث المسيحي، فهو ناشئ من أثر تحريف المسيحية عن واقعها النازل من الله عز وجل، ولعل اعتقاد المسيحيين بألوهية المسيح، وأنه جاء من استغرابهم من طريقة حمل مريم لابنها، مع عدم إمكان الاعتقاد بأن ذلك ناشئ عن طريق غير شرعي لأنه نبيهم ورئيس عقيدتهم، إذن فلابدّ أن يكون ذلك ناشئاً عن طريق الإعجاز، وكأنهم فكروا أنه لا يمكن لأحد القيام بالمعجزة إلاّ إذا كان إلهاً، غافلين عن إمكان ذلك لأي بشر مع إقدار الله تعالى له وتوفيقه إياه، وليست هذه العقيدة صادرة من قبل المسيح نفسه، فإن عيسى بن مريم على نبينا وآله وعليه السلام، لأجل قدراً وأبعد نظراً من أن يدعي الألوهية في قبال الله عز وجل، وأن يأمر اتباعه بعبادته مع عبادة الله تعالى، وإنما كان ذلك بدعة اختلقها المسيحيون ومسخوا بها دينهم بعد أن رفعه الله إليه.

وقد تصدى القرآن لمناقشة هؤلاء الناس في عقيدتهم تلك، مع إثبات كل معاني الشرف والفضيلة إلى المسيح وأمه، فقال عز من قائل: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ إِلاَّ الْحَقِّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[1]، فهو ليس إلهاً، بل رسولاً من الله عز وجل، أرسله الله بشريعة معينة

(١) سورة النساء: ١٧١.

وبالاعتراف بوجود الله وتوحيده، ليهدي البشر ويخرجهم من ظلمات الجهل والضلالة إلى نور العلم والإيمان، وقد جعل أسلوب حمله وكلامه في المهد صبياً آيتان مّن الله عليه بهما، لتأييد صدق بعثته وإتمام الحجة على قومه.

وقال أيضاً تبارك وتعالى: ﴿مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ﴾[١]، فالمسيح إذن رسول كمن سبقه من الرسل، وأمه صديقة لأنها امرأة صالحة مقربة من الله عز وعلا، وقد خصها الله بهذه الكرامة حيث جعلها أماً لنبي من أنبيائه، وأجرى عليها هذه المعجزة الفريدة، وليس هو وليست أمه إلهين لأنهما كانا يأكلان الطعام باعتراف المسيحيين أنفسهم، وليس من شأن الإله أن يحتاج إلى الطعام فيأكله، وأن يكون محلاً للحوادث والعوارض التي هي من صفات الممكنات ويتنزه عنها مقام الربوبية.

أنظر كيف يخاطب القرآن الناس على مقدار مداركهم، وكيف خص الطعام بالذكر لأنه أقرب الأفعال إلى الإنسان وأدلها على الضعف والحاجة، لما يعلمه الإنسان بما سوف يصيبه لو أمتنع عن تناوله.

وأننا لنرى علماء المسيحيين ومفكريهم قد حاروا، بعد أن عرفوا استحالة وجود أكثر من إله واحد بالفطرة والدليل العقلي، حاروا في اتباع أي من القولين أو في تأويل ثالوثهم المقدس بشكل يرضي الحكم العقلي

---

(١) سورة المائدة: ٧٥.

والفطري، وقد انشعبوا في ذلك مذاهب متكثرة عديدة، ليس في المقام مجال لذكرها.

كما أننا نرى من ناحية أخرى ان العلماء المحدثين المختصين بأي فرع من فروع العلم، إنما هم علماء موحدون رغم نشأتهم في بيئة مسيحية، فهم يرجعون الظواهر الكونية التي يدرسونها إلى إله حكيم، وهو أيضاً إله واحد، ولا يمكن أن يكون إلاّ كذلك، وفي كتاب (الله يتجلى في عصر العلم)، وكتاب (العلم يدعو إلى الايمان) أكبر دليل على ذلك.

ولا يبقى بعد ذلك إلاّ حفنة ممن أعماهم الضلال ورانت على عقولهم الشبهات وأخذ بمجامع قلوبهم التعصب الأعمى، فادعوا الإلحاد وتبجحوا به، في حين لم نر أن مفكراً واحداً أدعى الثنوية أو التثليث، أو أفتخر بهما على الإطلاق.

والآن يجب أن ننظر إلى القسم الثالث من الفطرة، وهي الفطرة العقلية، وإلى ما يمكنها أن تدركه من العقيدة الإلهية والتوحيد، وهي التي سبق أن أشرنا إلى أنها عبارة عن القضايا التي لا يحتاج العقل في تصديقها والإيمان بمقتضاها إلاّ إلى إدراك وفهم موضوعها ومحمولها، وأشرنا أن العقل يجعل هذه القضايا، الركيزة الأولى لبراهينه واستدلالاته على سائر القضايا المحتاجة إلى الاستدلال.

وأشرنا أيضاً إلى أن جملة من القضايا الأوليات، هي إدراك العقل بأن لابد لكل ممكن من علة، ومن هذه القضية يستنتج العقل الإيمان بوجود الخالق عز وعلا؛ لأن هذا الكون ممكن لأنه متجدد بالحوادث وكل حادث

منه مسبوق بعدم، وكل ما كان كذلك فهو ممكن أي متساوي طرفي الوجود والعدم، لا اقتضاء له بذاته إلى أحدهما وما دام هذا الكون ممكناً فهو محتاج إلى علة، طبقاً للقاعدة التي يدركها بفطرته من احتياج كل ممكن إلى علة، إذن فهناك علة خالقة لهذا الكون.

ومن هذا المنطلق يبدأ العقل بالبرهنة على صفات هذه العلة الخالقة للكون، فيثبت عن طريق البرهان، أنها يجب ان تكون واجبة الوجود لذاتها، وأنها يجب أن تكون كاملة من جميع جهات الكمال، وأنها يجب أن تكون منزهة عن كل النواقص والصفات العدمية الإمكانية التي تزري بذلك المقام الرفيع، على تفصيل مذكور في محله من الفلسفة الإسلامية، حتى يصل الإسلام بالخالق العظيم إلى أوج التنزيه والكمال.

أما التوحيد فأننا لا نحتاج في إثباته إلى البرهنة والاستدلال، فإنه أيضاً من الأمور النظرية المرتكزة في كيان العقل، فإن العقل إنما حكم بوجود وجود العلة بالنسبة إلى الممكن توصلاً لإيجاده، ولم يحكم بوجوب وجود علتين، ولم يكن له أن يحكم بذلك للبرهان الفلسفي القائم على استحالة صدور الشيء الواحد من علتين تامتين، ومن ناحية أخرى، يدرك العقل عطفاً على ما تدركه الفطرة الكونية من عظمة الخالق وكماله، ان الكامل المطلق لا يمكن أن يكون إلاّ واحداً، لأن الكمال المطلق الذي يتصوره ليس إلاّ واحداً ولا يمكن أن يتعدد.

ولئن كان إدراك الفطرة للتوحيد هو الدليل الرئيسي عليه، وهو الذي اعتمده القرآن في الاستدلال عليه، كما سبق أن أشرنا إليه، فإن ذلك لا

يعني عدم وجود براهين مطولة فلسفية وكلامية على هذه العقيدة الرئيسية في الإسلام، فإن للفلاسفة والمتكلمين المسلمين طرقاً كثيرة إلى إثبات ذلك، ولكن أقرب تلك الأدلة إلى الوجدان ما كان منبثقاً من فطرة النفس ونابعاً من صميم الضمير.

بعد هذه الجولة المفصلة في البحث عن ماهية الفطرة ومدركاتها، يمكننا أن نميز بوضوح تام، مدى صحة وجهة النظر الإسلامية، في إيكال عقائده الرئيسية إلى الفطرة النفسية النابعة من باطن العقل، فإن هذا الصوت الداخلي لهو أقرب الأصوات إلى الإنسان وادعاها بالإطاعة والإمتثال، كما ان الاستجابة إليه هي أقرب الطرق إلى الوصول إلى الحق، إلى الإسلام، فالإسلام لم يدع في عقائده الرئيسية إلاّ إلى ما تدعو إليه الفطرة والجبلة الإنسانية، كما أنه لم يذهب في تفاصيلها إلاّ إلى ما يدعو إليه البرهان العقلي الصحيح المعتمد على تلك المدركات الفطرية الأولية.

هدانا الله إلى هداه ووفقنا إلى رضاه، ويسر لنا الإصغاء إلى نداء الحق المنبثق من داخل ضمائرنا أنه ولي الهداية والتوفيق.

كلية الفقه

محمد الصدر



آياتُ الأَخلاق

قصة من القرآن الكريم[1]

في القرآن حكم وفي القرآن أمثال وفي القرآن إرشاد وتوجيه، وفيه قصص وتاريخ وفيه نظم وقوانين لمختلف جوانب الحياة. وهو حين يتناول البشرية بالتنظيم والتوجيه نراه يرقى بها، إن اتبعت أوامره ونواهيه، إلى أوج كمالها المنشود وحين يتناول العقائد الإسلامية بالاستدلال والتوضيح، يأتي بما يوافق الفطرة الإنسانية وما يجده الفرد منطبعاً في أصل كيانه وجبلة وجوده، من الاعتقاد بوجود إله حكيم مدبر لهذا الكون وأنه واحد لا شريك له.

وهو حين يقص القصص ويذكر حوادث التاريخ، تراه يختار الحوادث التي تحتوي على العبرة والعظة ويرويها بأروع شكل يهز النفس وينعش الضمير ويدعوه إلى الاتعاظ والاسترشاد. وحين يتناول القرآن الأمثال والحكم نراه يأتي بالأمور المألوفة بين الناس وما يجده الإنسان

---

(١) مقال كتبه السيد الشهيد محمد الصدر ﷺ في صحيفة الأضواء التي تشرف عليها اللجنة التوجيهية لجماعة العلماء، العدد الأول، السنة الثانية، ربيع الأول ١٣٨٢ هـ وقد كان عمره الشريف آنذاك تسعة عشر عاماً.

بداهة في نفسه، نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾(١)، فهو يأخذ أسلوب الطبيعة البشرية في التفكير والمعاش والحياة الاجتماعية والعقائد، ويجعل منها قاعدة لأمثاله وحكمه؛ لأجل أن يحس الفرد أن هذا السلوك شرّ يجب اجتنابه، وأن ذلك السلوك ينبغي فعله.

وأن هذه الطريقة الفذة في العرض والتحليل لهي من دلائل الأعجاز في القرآن الكريم ورقيه عن مستوى الأسلوب البشري في التصوير والتعبير ودليل واضح على حكمة الإسلام البالغة ووجهة نظره الصائبة وحسن تقديره للأمور.

ومادام الإسلام هو الدين الحق، ومادام الله هو الحقيقة الكبرى في هذا الكون ومادامت أوامره ونواهيه قد وجهت إلى البشر لأجل سعادتهم ورفاههم. فإن هذه الأوامر يجب أن تطاع، وأن هذه النظم ينبغي أن تطبق؛ لأنها نظم واردة من الحقيقة الكبرى والوجود السرمدي الخالد الكامل من جميع جهات الكمال، من الله عز وجل.

ولأن هؤلاء البشر الذين وجّهت إليهم هذه الأوامر والنواهي ووضعت من أجلهم النظم إنما هم أناس مخلوقون من قبل واضع هذا التشريع. وهو الذي أسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة، ووهبهم من الملكات والمواهب ومن

---

(١) سورة الحج: ٧٣.

طرق العيش الكريمة ما يّسر لهم الحياة وجملها في عيونهم، أفليس الأجدر لهم أن يطيعوا هذه الأوامر والنواهي، أداء الواجب الشكر لهذا المنعم العظيم؟

ونرى أن القرآن يضرب لنا الأمثال المتعددة المؤثرة والعميقة الدلالة. في وجوب إطاعة الله عزّ وعلا مهما كلّف الأمر وكيف أن أوامره ونواهيه تؤثر في النفوس المؤمنة والضمائر الخيرة، وتهيمن على مشاعرها بشكل يهون عليها في سبيل الله امتثالها كل زخارف الحياة الزائلة، بل كل عزيز ونفيس، مهما غلا ومهما عزّ.

من تلك الأمثال قصة إبراهيم خليل الرحمن، على نبينا وآله وعليه السلام، حين أمره الله عزّ وعلا امتحاناً لإيمانه واختباراً لقوة عقيدته، ولأجل أن تظهر كرامته للناس ويبقى مغزاها العظيم خالداً مع الدهر، أمره أن يذبح ابنه، وقد أدرك إبراهيم حين توجه الأمر إليه أن هذا الأمر صادر إليه من المولى العظيم الذي لا ينبغي لأحد مخالفته ولا يجمل الخروج على أوامره ولو اصطدم امتثالها بأثمن العواطف وأقربها إلى النفس. فلا ينبغي أن تقف عاطفة الأبوة حائلاً دون امتثال أمر الله عز وجل، فإن هذه العاطفة والولد المذبوح نفسه ليسا إلاّ من نفحات فضله ونعمائه. وقد نجح إبراهيم الخليل في هذا الامتحان الإلهي نجاحاً باهراً، وحاز الإعجاب الخالد الذي لا يمكن أن تمحوه الدهور، وحاز أكثر من ذلك، رضاء الله عز وجل عنه وقربه منه، وذلك غاية ما يصبوا إليه إنسان يدرك ذلك المقام العظيم.

ونستعرض قصة الذبح فصلاً فصلاً، فنجد إبراهيم في بدايتها، وقد

أخذت الرهبة الإلهية بمجامع قلبه، وأشرق على نفسه نور الإيمان وأنصهر قلبه في العنصر الإلهي الطاهر فهو يريد أن يتوجه إلى الله، أن يذهب إليه، رغم كل العقبات وكل المكدرات التي تقف في طريقه، رغم تكذيب قومه لأقواله، وسخريتهم منه، ورغم إلقائهم به في النار التي جعلها الله عليه برداً وسلاماً، فما ينبغي أن تكون هذه العقبات سداً مانعاً عن التوجه إلى الكمال المطلق والحقيقة الخالدة إلى الله عز وجل. فهو يردد بخشوع ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾[1]، إني ذاهب إلى ربي لأجل أن يفيض على قلبي مزيداً من الإيمان ومزيداً من الجمال ومزيداً من النور، هذا النور وهذا الجمال الذي كان قد أحسّ إبراهيم بنشوته وبلذيذ طعمه، منذ نعومة أظفاره، عندما نفى أن تكون الشمس والقمر والكوكب أرباباً، وإنما لكل هذه الأمور خالق مدبّر خلقها وعيّن لها وظيفتها في حياتها، فهي دائبة على إطاعة أمره والقيام بوظيفتها الموكلة إليها خير قيام وكذلك ينبغي أن يكون إبراهيم أيضاً.

ثم يتوجه إبراهيم إلى الله تعالى بالدعاء، فقد شعر أنه قد أصبح في القرب الإلهي في مرتبة يستجاب فيه دعائه وتقضى سائر طلباته، وهو يتوجه إلى الله بأعز الأماني في نفس الإنسان وأقربها إلى نفسه، ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ﴾[2]، هكذا يتمتم إبراهيم بخشوع، فما ينبغي أن يبقى الإنسان

---

(١) سورة الصافات: ٩٩.

(٢) سورة الصافات: ١٠٠.

بدون ذرية، فهي تعينه في أمور حياته وتجبر ضعفه عند هدمه وتبقي له ذكره بعد موته، ولكن وفي نفس الوقت، لا ينبغي أن يكون الولد إلاّ باراً صالحاً، فليس في الولد الفاسد أية فائدة والمضار، ولن يستطيع الوالد أن يجني في تربية هذه الثمرات الموجودة من الذرية الصالحة المخلصة. ومن ثم نرى إبراهيم يتوجه إلى ربه ضارعاً بأن يهبه الله عز وجل اليد الطولى في صلاح الإنسان وفساد فهو الذي يشرف على تكوين نفسه وخلق غرائزه، وهو الذي يوفقه للخير والعمل الصالح أثناء حياته، وويل للأب إذا كانت نفس الولد شريرة تواقعه إلى الظلم والأعتداء، أو تربى في بيئة فاسدة فاكتسب من شرورها وأوضارها، وهل تنفع جهود الوالد بعد ذلك في إصلاح ابنه؟ إذن فينبغي أن يتوجه الإنسان إلى الله عز وجل ليجعل ولده صالحاً وهكذا توجه إبراهيم.

حينئذ يستجيب له الله عز وجل لمدى قربه منه وخشوعه إليه؛ ولأنه يعلم أن هذا الطلب صادر من قلب إبراهيم من دون تدليس ولا مراء، فيبشره بغلام حليم، متصف بالصفات الكاملة، على ما يطلب أبوه ويريده.

ويولد الولد المؤمل، قرة عين أبيه، ويبدأ إبراهيم بتربيته ورعايته وبذل الجهد والمال في سبيل راحة ابنه وسعادته، وفي سبيل تنشأته نشأة صالحة ترضي الله عز وعلا وتنتج ولداً باراً يتصف بالأخلاق الفاضلة والعقيدة الصالحة لينفع المجتمع بعد أبيه، وليذكر الناس أباه بكل خير على إنتاجه لهذا الولد الصالح وليدعو له هذا الولد الصالح ويقرب القربات إلى الله عز وجل في سبيل مضاعفة رضا الله تعالى عنه وعن أبيه. كل تلك المكارم لا

يمكن أن تنال من الولد الفاسد السقيم الضمير. إذن فلابد لإبراهيم من مضاعفة الجهد في سبيل هدايته إلى طريق الصواب، وإنارة الطريق أمامه لكي يسير معه إلى الحقيقة الكبرى، إلى الله عز وجل.

ونشأ الولد تحت رعاية أبيه في ذلك الجو المشبع بالخشوع إلى الله والفراغ إليه والتوكل عليه، فما نزح هذا الجو بنفسه وصار جزءاً من لحمه ودمه وجزءاً من ضميره، وصار الولد صورة أخرى لأبيه في التوجه إلى الله والإيمان به والتوكل عليه، وصار يقوم بما يقوم به أبوه من أعمال عبادية يتقرب بها إلى الله جلا وعلا.

﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ﴾[1]، عندما يشب الولد ويترعرع وتنتج مواهبه وتكمل عناصر نفسه، وتبلغ ثقافته الدينية الإلهية أوجها في الرسوخ والارتفاع، يريد الله عز وجل بحكمته البالغة أن يمر الأب وأن يمر الابن، بامتحان عسير، عسير جداً، بلغ من عسره عند إبراهيم أنه يصطدم بأنبل العواطف في نفسه وأعمقها جذوراً، بعاطفة الأبوة، تلك العاطفة التي هاجت في نفسه عند توجهه إلى الله تعالى، وكانت الدعاء الأول الذي توجه به عند ذهابه إلى ربه ليهديه، وبلغ من عسره على إسماعيل أنه يسلب منه نفسه ويقضى على حياته.

يريد الله تعالى أن يوجه إليها هذا الامتحان لا لهو إنهما عليه، ولا لقلة إيمانهما، فما من شأن ذوى النفوس الضعيفة والإيمان المتزلزل أن يوجه

---

(١) سورة الصافات: ١٠٢.

إليهم مثل هذا الامتحان العسير، ولن يستطيعوا فيه النجاح، بل أنه إنما يوجهه لعظم درجتهما عنده ولمدى قربهما منه عز وعلا، ولمدى ما يعلم من كفائتهما الدينية واخلاصهما له عز وعلا. ولأن الله تعالى يعلم قابليتهما على تلقي مثل هذا البلاء المبين، ويعلم إنهما سوف يخرجان منه منتصرين ناجحين.

وهو عز وعلا يريد امتحانهما لا لأجل أن يعلم هو بإيمانهما؛ لأنه غني عن ذلك وعالم بحقائق الأمور، بل ليكشف أمام الملأ حقيقة إيمانهما وليظهر للناس مكرمة عظيمة من مكارم عقيدتهما.

وهو مجرد امتحان، فإن الله عز اسمه لا يريد في واقع الأمر أنه يفجع إبراهيم بابنه ولا إسماعيل بنفسه، ومن ثم نراه تدارك الأمر قبل وقوعه، ولكنه امتحان لأجل سبر أغوار إيمانهما وجس نبض عقيدتهما، ومن شأن الممتحن أن يكون عالماً بالجواب الصحيح سلفاً، ومن شأنه أيضاً أن لا ينتفع من الجواب بشيء وإنما النفعة هو الممتحن نفسه، وغاية الفرق بين الامتحان الإلهي والامتحانات المعهودة بيننا، أن الممتحن منا عالم بأن المصلحة متعلقة بالسؤال نفسه دون متعلق السؤال، في حين أن الامتحان الإلهي لابد أن يبدو بمظهر أن المصلحة متعلقة بمتعلق السؤال، لكي يثمر ثمرته المطلوبة، ويبدو هذا واضحاً إذا تصورنا أن إبراهيم كان عالماً سلفاً بأن هذا الأمر الذي وجه إليه أمرٌ امتحاني صرف لا مصلحة في متعلقه وأن الله تعالى لا يريد منه واقعاً أن يذبح ابنه، ماذا يكون موقفه حينئذ؟

ونام إبراهيم في يوم من الأيام، فيرى في المنام أنه يذبح ابنه، ذلك

الولد الذي بلغ معه السعي، وبذل في سبيل تربيته من التضحيات الشيء الكثير، فيستيقظ مرتبكاً فزعاً، يحاول جاهداً أن يذهب هذه الصورة المرعبة عن صفحة ذهنه، ثم يفكر قليلاً فيجد نفسه أمام أمر إلهي موجه إليه بذبح هذا الولد، وذلك لأنه نبي معصوم، وليس من شأن المعصوم أن يحلم بحلم كاذب؛ لأن روحه يقظة دائماً ومتصلة بالله تعالى دائماً، وليست الرؤيا الكاذبة إلاّ من قبل الشيطان، ولا سبيل للشيطان إلى روحه القدسية، فلابد أن تكون الرؤيا هذه صادرة عن الله عز وجل، وما يصدر منه تعالى حقيقة لا مراء فيه. إذن فلابد أن يتحقق حلمه، مهما كلفه الأمر ومهما أدى ذلك إلى بذل التضحيات؛ لأنها أمر من الله عز وجل، وأمر الله تعالى واجب الامتثال.

إنه مأمور بذبح ابنه، هذه هي الحقيقة التي اكتشفها إبراهيم. وإنها لحقيقة مرعبة، فإن إبراهيم لن ينسى ما بذل في سبيل ابنه هذا من مجهود وما ضحى في سبيله من جهد ومال لأجل أن يسعد ولأجل أن يكمل ولأجل أن تتسع مداركه وثقافته، ولأجل أن يقرب من الله تعالى ويملئ قلبه توحيده والخشوع إليه، فيشاركه في عبادته ودعائه آناء الليل وأطراف النهار، وقد تكللت كل هذه المساعي بالنجاح بفضل الله تعالى ومنّه، وتحقق أمل إبراهيم الكبير، فهل من الصالح أن يذبح هذا الولد البار، وهل من المحبّب إلى نفسه أن يقطف هذه الزهرة الغضة ويحرمها من أنفاس الحياة، ويقطعها بيديه عن عمد وتفكير، ولكنه أمر الله عز وعلا، ولابد من تنفيذ أمره فإن هذه النعم كلها إنما حصلت في يد إبراهيم من قبل الله عز

وجل، وهو صاحب الاختيار المطلق في إبقائها لديه وسلبها عنه، وقد اختار الله تعالى سلبها، فلتكن مشيئته ولتتحقق إرادته.

وهنا يذهب إبراهيم إلى ولده حاملاً معه الخبر الرهيب، لينظر ماذا يرى، فالأمر متعلق به أكثر من أي شخص آخر، كما أنه لا ينبغي تنفيذ الأمر دون أخذ رأيه فيه، لا لأجل أن يكون رأيه هو الحكم الفصل في الموضوع، فما وراء الأمر الإلهي حكم فصل، بل لأجل الأستيناس برأيه وأخذ المشورة الظاهرة منه، ولأجل أن يمتحن عقيدته وقدرته على التسليم للأمر الإلهي الرهيب، ولئلا يفاجأ بذبحه على حين غرة، وفي ذلك سير على أحسن طرق التربية الصحيحة.

ولم يتلعثم إبراهيم، ولم ترتجف الكلمات على شفتيه، فإن أمر الله تعالى فوق كل اعتبار، بشكل قاطع لا يقبل الشك والتردد، وابتدر ابنه قائلاً: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى﴾[١].

ويفاجأ الولد ويجفل، وتأخذ على كيانه الرهبة، ويعتقل لسانه عن النطق لحظة، فهذا أبوه، أبوه الذي أولده ورباه وتعهده بالعناية والرعاية، يجابه بهذا القول الرهيب، أنه يحاول بقوله هذا أن يمسك السكين ويقطع بها رقبته، يا للهول لم يبق من حياته إلاّ دقائق معدودات! وانحبس نفس في صدره وتتابعت دقات قلبه وضاقت عليه آفاق ذهنه، فما الذي ينبغي أن

---

(١) سورة الصافات: ١٠٢.

يفعله تجاه هذا الأب القاسي! أينبغي قتله والحقد عليه أو إسماعه ما لا ينبغي من الكلام؟ كلا، فنفس إسماعيل المؤمنة لا تقبل بكل ذلك، وان مقام الأبوة لأعلى من أن يتطاول عليه بهذا الشكل الوضيع ....، وفكر لحظة، أنه يعلم أن والده نبي معصوم، وأن رؤياه لا يمكن أن تكون إلاّ صادقة وإلاّ صادرة من الله عز وجل، وأمراً ينبغي عليه امتثاله، إذن فأبوه لم يقصد قتله ولم يتعمد ذبحه، وإنما جاء إليه كاتماً عواطفه مسلماً أمره إلى الله عز وعلا، ليبلغه الأمر الإلهي الرهيب، وقد تفضل عليه أبوه بأن جاء يخبره بالنبأ، لأخذ المشورة منه إسيتناساً وتألفاً، ما الذي ينبغي أن يكون الرأي إذن؟ بعد أن أمر الله تعالى بذبحه، وهو يعلم أن هذه الاستشارة من أبيه ليست إلاّ صورة ظاهرية حيث لا أمر بعد أمر الله عز وعلا، ليس هناك إلاّ رأي واحد لا محيص عنه، ولو كلفه ذلك حياته.

وفي غمرة الإحساس بدبيب الموت وتصدر آلام الذبح الرهيبة، من ناحية، والتسليم لأمر الله وتفويض الإرادة إليه تعالى، من ناحية أخرى، فما ينبغي أن يظن الإنسان بشيء حتى ولو كان نفسه، حيال أمر الله عز وجل، فهو المتفضل بها على الفرد وهو صاحب التصرف بها كما يشاء، وقد أراد أن يسلبها منه، فليكن ما أراد ولتنفذ مشيئة الله عز وعلا، خرج الصوت ضعيفاً متكرراً، قائلا: ﴿**يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ**﴾[1]، فالصبر هو الذريعة في أمثال هذه المواقف الرهيبة، ولن

(١) سورة الصافات: ١٠٢.

يكون الصبر إلاّ بمشيئة من الله العلي العظيم.

ولم يتردد إبراهيم ولم يتردد ابنه لحظة، في الاستسلام لأمر الله تعالى، وبالخضوع لإرادته، بادر الأب، بعد أن سمع موافقة ولده على هذا الأمر الرهيب، تلك الموافقة التي طالما تمناها منه، وهي التي دعا ربه أن يرزقها ولده قبل أن يأتي الولد إلى دار الدنيا، حين قال: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ﴾[١]. وهي الموافقة التي سعى إبراهيم في غرسها في نفس ولده وتغذيتها في ضميره الموافقة على أمر الله عز وجل مهما صعب الامتثال ومهما قامت في طريقه العقبات. بادر الأب إلى السكين فأخذها، واستصحب معه ولده إلى الصحراء ليذبحه، وانقاد الولد معه. ومشيا وقد أسلما أمرهما إلى العلي العظيم.

واقتربت اللحظة الرهيبة ﴿وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾[٢]، أضجع الوالد ولده على التراب على أحد جانبيه، ثم أمسك بمجامع قلبه، وحاول أن يجمع شتات أفكاره وأن يوقف تيار أنفاسه المتتابعة، ثم كانت لحظة مروعة جمع فيها إبراهيم جميع ما رزقه الله تعالى من الصبر والجلد، ومن الإيمان والثقة بالله والتسليم لأمره. وأدنى السكين من رقبة ولده الذبيح.

كانت روحاهما في تلك اللحظة أقرب ما تكون إلى الله عز وجل، فهو الذي يوجه إليه ويتوكل عليه في أمثال هذه الشدائد المرعدة، وهو

---

(١) سورة الصفات: ١٠٠.

(٢) سورة الصافات: ١٠٣.

الذي من أجله استسلماً لهذا العمل الرهيب، وهو الملجأ الوحيد في مثل هذه اللحظات الحاسمة في حياة الإنسان، وكانت عناية الله عز وجل ترقبهما عن كثب، وتستعرض أفعالهما وأقوالهما وما يدور في قلبيهما من العواطف والأفكار.

إنهما قد امتثلا الآن أمر الله تعالى، واستسلما إليه وضحّيا بكل شيء في تنفيذ إرادته، وهذا هو الذي يريده الله أن يقع، وأن يتضح للبشر، ليبقى لهما مكرمة خالدة لا تبليها الدهور، ولا تذهب بجدتها الأيام، وقد حصل كل ذلك فعلاً، وقد أثمرت الحكمة الإلهية أحسن ثمر، وقد نجح هذان الشخصان المؤمنان في الامتحان خير نجاح، إذن ينبغي تدارك الأمر قبل فوات الأوان، قبل أن تدخل السكين في رقبة إسماعيل الذبيح.

وفي غمرة توجه إبراهيم إلى الله تعالى واستسلامه إليه، في تلك اللحظة الرهيبة، سمع النداء، إنه نداء وارد من الله عز وعلا، إنه يعرف هذا الصوت تماماً فطالما قد سمع أمثاله. وخشع إبراهيم وأصغى ملياً ليلقى الوجه الإلهي [يا إبراهيم ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾[1]]، جعلت الرؤيا حقيقة واقعة ونفذتها كما ينبغي أن تنفذ، لأنك تعلم إنها ليست مجرد رؤيا وإنما هي أمر إلهي. ﴿إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾، إننا نجزي المحسنين بتدفيعهم إلى طاعة الله تعالى كما قد أطعته الآن، وأن جعل هذه الملكة القدسية الإلهية، التي تستهين بكل شيء في سبيل إطاعة أمر الله عز وجل،

---

(١) سورة الصافات: ١٠٥.

جزاء لهو من أفضل الجزاء وأوفى الجزاء، وأولاه بأن ينال صاحبه السعادة والخلود.

عرف إبراهيم في تلك اللحظة، أن العناية الإلهية قد راقبت عمله، وشكرت له سعيه وصلابته في عقيدته، وأن ما يريده الله عز وجل منه قد انتهى، وأن عليه الآن أن يكف عن عمله الرهيب، وإذا بالكون الضيق قد اتسعت آفاقه في عين إبراهيم، وإذا بالسعادة تغمر قلبه، والشكر لله تعالى يملأ كيانه، أنه لم يذبح ابنه، وها هو ابنه الآن قد قام من رقدته التي حسبها أبدية، ليستأنف شم نسيم الحياة.

ولكن رغم كمال المقصود من الأمر الإلهي، وتمامية الامتحان الإلهي الرهيب الذي وجه إلى هذين الشخصين، وقد خرجا منه بنجاح منقطع النظير، رغم ذلك فإن الرؤيا الإلهية لا ينبغي لها أن تكذب، والأمر الإلهي لا ينبغي له أن يهدر، فلأن لم يذبح إبراهيم ابنه، فلا ينبغي له أن يبقى بدون ذبح، لابد أن يذبح إبراهيم شيئاً، ليحقق قسم من الرؤيا على الأقل، وليكون الذبح فداء لحياة إسماعيل التي ضحى بها في سبيل إطاعة أمر الله عز وجل والتي وهبها الله تعالى إياه من جديد.

﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾(١)، حضر الروح الأمين جبرئيل عليه السلام، حاملاً معه كبشاً ضخماً مكتنزاً لحماً وشحماً، وحاملاً معه أيضاً تحيات الله عز وجل وسلامه على إبراهيم وعلى إسماعيل، وأمره أن يذبح الكبش عوضاً

---

(١) سورة الصافات: ١٠٧.

عن ولده ورفع السكين من فوق عنق ولده، بعد أن أحرز رضا الله عز وجل وقبوله لهذا الامتثال الرائع لأمره الرهيب، وبعد أن أحرز أن الله تعالى لا يريد ذبح أبنه واقعاً، بل كان أمره امتحاناً وتجربة، وقد نجحت التجربة، إذن فلا ينبغي له أن يستمر في ذبح ولده العزيز ولكن عليه الآن أن يمتثل أمر الله تعالى، هذا الأمر الجديد، لكي تتم إرادة الله تعالى كما يريد الله تعالى لها أن تتم، ومال إبراهيم على الكبش فذبحه.

هكذا تتجه النفوس المؤمنة إلى الله تعالى، وهكذا تنصهر في بوتقته المقدسة وهكذا تطيع أوامره ونواهيه عز وعلا وهكذا ضرب إبراهيم وإسماعيل مثلاً رائعاً خالداً في التضحية من أجل تنفيذ إرادة الله تعالى وإطاعة أمره، ليعرف البشر كيف يجب أن يطاع أمر الله عز وعلا، أي شيء يجب أن يبذل وان يستهان به في سبيل ذلك وقد أبقى الله عز وعلا لهما ذكراً خالداً في قرآنه الكريم، ليجعل منهما موعظة للبشر، عسى أن تلين القلوب القاسية، وتتعظ النفوس الجاهلة، وترجع النفوس الناظرة إلى حضيرة القدس الإلهي إلى هدى الله عز وجل، إلى الحق، إلى الإسلام.

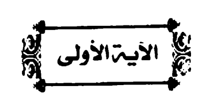
﴿سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ * كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾(١).

النجف الأشرف

محمد الصدر

---

(١) سورة الصافات: (١٠٩-١١١).



قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾[١].

تعرض إليه السيد الشهيدقدس سره إلى تفسير هذه الآية المباركة عند بحثه حول فلسفة الاعتكاف في كتاب ما وراء الفقه[٢]:

قالقدس سره:

ويمكن أن نفهم من هذه الآية الكريمة عدة أمور:

الأمر الأول: أن هذه الرهبانية بمنطوق الآية من عطاء الله سبحانه للذين اتبعوا النبي عيسى بن مريم (عليه السلام). وقد عدّها الله سبحانه إلى جنب الإنجيل ليكونا معاً مفخرة من مفاخر دين هذا النبي الكريم.

الأمر الثاني: (الذين اتبعوه) هم الذين اتبعوه بحق بطبيعة الحال، كما

(١) سورة الحديد: ٢٧.

(٢) ما وراء الفقه: ج ٢، ص٣٤٨- ٣٦٩.

هو ظاهر الآية الكريمة. لأن من يدّعي الاتباع بالباطل لا يكون تابعاً حقيقياً يشهد الله له في الآية بالاتباع. وإنما ذلك صورة الاتباع وليس واقعاً.

الأمر الثالث: أن الرهبانية من الرهبة. وهي درجة عالية من درجات الخوف من الله عزّ وجلّ. قال الله عزّ وجلّ ﴿لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾[١].

والرهبانية مصدر اصطناعي استعمل في القرآن بدل المصدر الأول أو الحقيقي أعني الرهبة، للتمييز بين الأمرين بمقدار ما.

وما ندركه من التمييز بينهما: أن الرهبة، مجرد عاطفة نفسية أو قلبية. ولكن الرهبانية هي هذه الرهبة بالذات مع ما تستتبعه من سلوك حياتي معين. هو في الأغلب الانقطاع عن الناس وترك طريق الدنيا على العموم. وسيأتي فيما بعد ان شاء الله ما إذا كان هذا هو الطريق المنحصر للرهبة أم لا؟

الأمر الرابع: مما نفهمه من الآية الكريمة: أن الرهبانية: مكانها الأصلي هو القلب. ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً﴾[٢].

فهي عطاء من الله عزّ وجلّ موطنه قلوب أولئك الذين اتبعوا نبيّهم اتباعاً حقيقياً.

والقلب هو (ظرف) العواطف. كما أن العقل هو (ظرف) الإدراك

---

(١) سورة الحديد: ٢٧.

(٢) نفس الآية.

والفكر. والرهبانية أو الرهبة من أجلّ العواطف تجاه الله عزّ وجلّ، وتحصل عندما يدرك الفرد بوضوح موقفه المتصاغر كعبد ذليل خاضع لله الربّ القوي العظيم. فتحدث في قلبه الرهبة والخشية وفي جسمه الرعدة وفي وجهه الصفرة وفي فكره الذلة وفي نفسه الضّعة أمام الله العلي العظيم.

الأمر الخامس: الرهبة هي الاستعظام يعني الشعور بأن الطرف الآخر عظيم وجليل ومرهوب الجانب.

وهذا قد يحدث للأمور الدنيوية، كبعض الأعمال الصعبة ولذا قيل في المثل: إذا هبت أمراً فقع فيه. والهيبة والرهبة متشابهان في هذا المجال.

وكبعض الشخصيات المهمة في المجتمع، كما لو كان الفرد عالماً أو حاكماً أو حكيماً. ولذا ورد أنه لا ينبغي للفرد أن يهاب غير الله عزّ وجلّ أو يرهبه ﴿فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ﴾[1]. وقال سبحانه ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ العِزَّةَ لِلّه جَمِيعًا﴾[2].

ولذا إذا اتصلت هذه العاطفة بالله سبحانه كانت حقاً لا ريب فيه. لأنه جلّ جلاله أهل لأن نرهب منه وأن نخافه وأن نستعظمه. لأنه أهل للعظمة والجلال.

الأمر السادس: تدل الآية الكريمة التي نتحدث عنها: على أن الرهبة

---

(١) سورة آل عمران: ١٧٥.

(٢) سورة النساء: ١٣٩.

أو الرهبانية لم تكن موجودة في ما قبل هذا الجيل من أتباع المسيح (عليه السلام).

والسرّ الذي نعرفه في ذلك هو أن العطاء الإلهي يناسب دائماً مستوى الفرد الثقافي والإيماني والعقلي فلم يكن مستوى المؤمنين قبل ذلك يناسب مثل هذا العطاء الكبير. على حين كان هذا الجيل هو أول جيل مستحق لهذا العطاء في البشرية.

ولا يخفى أن اتّباعهم للمسيح (عليه السلام) له دخل كبير في هذا العطاء لما اشتهر بالتواتر عن هذا النبي الكريم من الزهد بالشهوات والبعد عن الدنيا والأمر بانتظار الموت والعمل للآخرة. فعندما يرون نبيّهم على هذا المنوال وهم الذين اتبعوه بحق، يكونون أولى الناس بهذا الشعور وبهذا المسلك.

الأمر السابع: تدل الآية الكريمة ان الرهبانية مكتوبة على هؤلاء.

والكتابة هنا: إما أن يراد بها الكتابة التكوينية الخَلْقية. وإما أن يراد بها الكتابة التشريعية.

فالكتابة التكوينية هنا أكثر من إيداع هذه الرهبة في قلوبهم. فكأنه قال: ما فعلنا ذلك إلاّ ابتغاء مرضاة الله. يعني لكي يبتغوا مرضاة الله عزّ وجلّ.

والكتابة التشريعية تعني الطلب منهم وجوباً أو استحباباً أن يمشوا في هذا الطريق، ويواكبوا هذه العاطفة، وهي الرهبانية، ويؤكّدوها بالشكل الذي يعلمون. ولعلّ هذا هو الأظهر من الآية الكريمة، وهو الذي فهمه أكثر المفسرين. وإن كان الأول لا يخلو من وجاهة.

ومن الطريف أن السيّد الطباطبائي في تفسير الميزان[١] نفى دلالة الآية على التشريع، بل قرّب دلالتها على عدمه لقوله ﴿مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾[٢]. قال: ما فرضناها عليهم لكنهم وضعوها من عند أنفسهم ابتغاء لرضوان الله ... وفيه إشارة إلى أنها كانت مرضية عنده تعالى وإن لم يشرعها بل كانوا هم المبتدعين لها.

وهذا فهم غريب مبني على الانقطاع في الاستثناء وهو خلاف ظاهر الاستثناء عموماً. بل الأصل فيه كونه متصلاً. ومن الواضح أننا لو قلنا في الآية: ابتدعوها إلاّ ابتغاء رضوان الله. لكانت إلاّ زائدة لا تفيد الاستثناء على الإطلاق بل تكون العبارة ركيكة، وحاشا القرآن الكريم من الركّة.

وإنما يأتي مثل هذا الاستثناء عادة بعد النفي، كما هو في الآية فعلاً. ﴿مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاء رِضْوَانِ اللَّهِ﴾[٣]. فلماذا أرجع هذه الجملة الأخيرة إلى ما هو سابق على الجملة المنفية، وهو أيضاً مثبت غير منفي لا يصلح لرجوع هذا الاستثناء إليه. أعني قوله تعالى ﴿ابتدعوها﴾.

فالظاهر رجوعها إلى الجملة المنفية ليكون المراد والمحصل هو الإثبات. كقوله: ما جئت إلاّ لأراك. يعني: جئت لأراك. مع إفادة زائدة وهي التأكيد أولاً والحصر ثانياً.

---

(١) تفسير الميزان: ج١٩، ص١٧٣.

(٢) سورة الحديد: ٢٧.

(٣) نفس الآية.

الأمـر الـثامن: تـدل الآيـة الكـريمة، على أن هناك أمرين قد وصلا. أحدهما: إعطاء الرهبانية لقلوب هؤلاء. الثاني: تشريعها في حقّهم.

والمفهـوم عـادة أو تقليديّاً هو أن الأمر الأول سابق على الثاني. ولعل ذلك مفهوم من تأخّره في الذكر في لفظ الآية.

إلاّ أن الإنصاف أننا لـو تأملنا الآية الكريمة، لم نجد أي غضاضة في افتـراض أن الكـتابة مـتقدمة على العطاء. فقد كتبها سبحانه عليهم وأعطاهم التجاوب مع هذه الكتابة، والإطاعة لها وتطبيقها في حياتهم.

فـيكون قـوله: ﴿**مَـا كَتَبْـنَاهَا عَلَـيْهِمْ**﴾. يعنـي ما كتبناها عليهم حين كتبـناها. وذلـك في عصر نبيّهم المسيح (عليه السلام). وإلاّ فكيف بلغهم أن الله تعالى كتبها عليهم إذا كان ذلك بعده؟

الأمـر التاسـع: أن الآيـة الكـريمة تدل على أن هذا الجيل من الذين اتبعوا المسيح (عليه السلام): قد ابتدعوا الرهبانية.

والابـتداع مصـدر مزيد من الإبداع وهو بمعناه. وهو الإيجاد على غير مثال سابق. وهذا له عدة مصاديق.

أولاً: أن الله سبحانه ﴿بَدِيـعُ السَّـمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[١] يعنـي أنه خلقها على غير مثال سابق.

ثانياً: البدعة في الدين، لأنه إحداث لشيء لم يكن فيه سابقاً.

ثالـثاً: كـل مـن يكشـف نظـرية أو يكتشـف جهـازاً مثلاً فهو مخترع

(١) سورة البقرة: ١١٧.

ومبتدع، لأنه جاء بشيء لم يسبق له مثيل.

رابعاً: هذه الرهبانية التي لم يكن لها وجود قبل ذلك كما أشرنا.

وإنما السؤال الآن عن نسبتها إليهم بقوله: ابتدعوها.

وجوابه: أن القرآن الكريم في كثير من الآيات نسب الأشياء إلى أسبابها تارة وإلى الله عزّ وجلّ أخرى. فمثلاً: قال ﴿**احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ**﴾[١]. فالذي يحمل في السفينة هو نوح النبي (عليه السلام). وقال: ﴿**وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ**﴾[٢] يعني أن الذي حملهم على السفينة هو الله سبحانه.

ومثاله الآخر: ﴿**أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ**﴾[٣]. فإيجاد النار منسوب في نفس الوقت إلى الله عزّ وجلّ وإلى البشر. وهذا صحيح في الفلسفة، كما ثبت في محله.

والرهبانية في هذه الآية الكريمة منسوبة بكلا النسبتين: فهي منسوبة إلى الله عزّ وجلّ: ﴿**وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً**﴾[٤].

وهي منسوبة إلى أصحابها بقوله: ﴿ابتدعوها﴾، ومثاله من بعض

---

(١) سورة هود: ٤٠.

(٢) سورة مريم: ٥٨.

(٣) سورة الواقعة: ٧١-٧٢.

(٤) سورة الحديد: ٢٧.

الوجوه: ﴿وَآتَاهُمْ تَقْواهُمْ﴾[١]، كما هو واضح لمن يتأمل.

ولا يتعين أن يكون هذا الابتداع من البدعة في الدين. بل الآية نصّ برضاء الله عزّ وجلّ عن هذه الرهبانية وإقراره لها وتشريعه لوجوبها. فكيف تكون بدعة في الدين. كما سمعنا من بعض أساتذتنا حيث يريد أن يفهم ذلك من الآية الكريمة.

بل المتعين الذي لا مناص منه أن نفهم الابتداع، بمعنى الحصول على هذه العاطفة، حيث لم تكن سابقاً في البشرية، وهذا لا يعني أنهم ابتدعوها قبل تشريع الله تعالى لهم بها وتنبيهه عليها عن طريق أنبيائهم (عليهم السلام).

مضافاً إلى ان الرهبانية لو كانت بدعة محرمة، لأوجبت عليهم العقاب وليس رضوان الله سبحانه. بل دلّت الآية أن تركها والإعراض عنها موجب العقاب، ﴿فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾[٢]. والفاسقون هنا هم التاركون للرهبانية بحسب سياق الآية.

الأمر العاشر: أنه مهما كانت للأوامر والنواهي الشرعية من مصالح دنيوية وأخروية، فإن الهدف الرئيسي لها هو الحصول على رضوان الله سبحانه ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ...﴾[٣].

---

(١) سورة محمد: ١٧.

(٢) سورة الحديد: ٢٧.

(٣) سورة التوبة: ٧٢.

فكـذلك الـرهبانية المعطاة لهؤلاء إنما أوجبها الله سبحانه عليهم لأجل أن يتبعوا رضوان الله عزّ وجلّ.

وظاهـر سياق الآيـة، المحتوي على الاستثناء بعد النفي. ﴿مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاء رِضْوَانِ اللَّهِ﴾ ظاهرها أنه ليس هناك من مصلحة غير رضوان الله عزّ وجلّ دون أي مصلحة دنيوية أو أخروية أخرى. بخلاف كثير من التشريعات الأخرى التي قد يكون لها مصالح أخرى مضافاً إلى الرضوان.

الأمـر الحادي عشر: أنه بالرغم من إعطاء الرهبانية لهؤلاء المؤمنين، وأمرهم باتباعهم إلاّ أنهم ﴿فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾.

والمقصـود أن أغلـبهم مـا رعاهـا حـق رعايـتها. أو أن المقصـود أن الجميع قصّروا تجاه ذلك كـل منهم بحسب مستواه الإيماني. ولابدّ للفرد على أي حال أن يشعر بالتقصير أمام الله سبحانه.

إلاّ أنـه سبحانه حين يقول: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾. ويعطي إشعاراً واضحاً أن هؤلاء الفاسقين هـم الـذين ما رعوها حق رعايتها. وقد أوجب ذلك لهـم الفسق والخروج عن خط الطاعة. وقوله سبحانه: ﴿فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ﴾. يعني الذين رعوها.

فهـذا كلام في الجهة الأولى في فهم الآية الكريمة. وقد اتضح أنه لا توجد أيـة بدعـة محرمة في الرهبانية. وإنما هي من مفاخر هؤلاء المؤمنين الذين آتاهم الله أجرهم عليها، وعاقب من فسق فيها وانحرف عنها.

الجهــة الثانية: أن الآيـة الكريمة واضحة في أن الرهبانية هي تكليف ذلـك الجيل الموجـود قبل الإسلام. فهل هي شاملة للأجيال الموجودة بعد الإسلام؟ بحيث لـو قام بها الفرد قام بأمر مشروع أو مستحب أو واجب. أو أنه أصبح مقصراً تماماً تجاه الإسلام و أهله.

ونحن حين نتكلم في ذلك لابدّ أن نستقي جوابه من قواعد الشريعة التي دلّت عليها أدلتها من الكتاب الكريم والسنّة الشريفة.

ولابـدّ أولاً أن نأخـذ عـدّة أمور بنظر الاعتبار هي بلا شك صحيحة شرعاً، وهـي تلقـي ضـوءاً كافياً على صحة هذا المسلك ومشروعيته، لكن مع بعض التقييدات التي سوف نشير إليها في حينه.

الأمر الأول: أننا عرفنا أن الرهبانية معنى قريب من الرهبة. والرهبة من الصفات الجليلة للقلوب المؤمنة، في الشريعة الإسلامية.

الأمـر الثانــي: أنه من قطعيات التاريخ الإسلامي: أن النبي (صلى الله عليه وآلـه) كـان ردحـاً مـن عمـره الشـريف قبل نزول الوحي عليه، يفضل مسلك الاعتـزال ويتعبّد لله عـزّ وجلّ في غار حراء. وربما استمرّ على ذلك سنين عديدة لا نحصيها.

ونحـن نعلـم أن لـنا فـي رسـول الله (صلى الله عليه وآله) أسوة حسنة بـنص القـرآن الكريم. لا يختلف في ذلك حاله فيما قبل الإسلام أعني نزول الوحي أو حاله بعده.

الأمر الثالث: أنه لاشك في استحباب الزهد في الشريعة الإسلامية في المأكـل والملبس والمسكن، وكـفّ اللسـان والفرج مهما أمكن. وهذا ممّا

تواترت فيه الأخبار وأجمع عليه علماء الإسلام.

الأمـر الرابع: دلّت الأدلة المتواترة أيضاً على رجحان الإعراض عن الدنيا وإسقاط أهميتها من نظر الاعتبار. وأن الدنيا والآخرة ضرّتان لا يجتمعان. ونحو ذلك من المداليل التي تجتمع على معنى بُغض الدنيا وحب الآخرة، وفي الدعاء: (اللهم أخرج حبّ الدنيا من قلبي).

الأمـر الخـامس: ما دلّ على رجحان الاعتزال عند وجود الفتن والتجنّب عن الخوض فيها. فإنما هي شكل من أشكال الامتحان الإلهي للخلق. فكل من اندرج في الفتنة فقد رسب في الامتحان وهلك. وكل من انعزل عن الفتنة فقد نجح في الامتحان واهتدى.

فقد ورد بمضمون: (**إذا حصلت الفتن فكونوا أحلاس بيوتكم**) أو (**لا ينجو من الفتن إلاّ من يصير بغنمه إلى الشعاب ورؤوس الجبال**).

الأمـر السـادس: ما دلّ على أن العباد الأفضل عند الله عزّ وجلّ هم الذين إذا وجدوا لم يعرفوا وإذا غابوا لم يفقدوا. فكيف حصلوا على هذه الصفة إلاّ باعتزالهم للمجتمع وابتعادهم عن أهله؟

الأمـر السـابع: أن مخالطة الناس في المجتمع موجب للاطلاع على ذنوبهم وعيوبهم، وأحياناً تطرفاتهم في الباطل. الأمر الذي يوجب الهم والغم عند المسلم المخلص، بل قد لا يكون متحملاً على الإطلاق.

الأمر الثامن: أن مخالطة المجتمع يوجب عادة على الفرد أن يجاري الناس حاجاتهم وثقافتهم ومستويات تفكيرهم، الأمر الذي قد يورط الفرد في كثير ممّا هو حرام في الشريعة أو مشبوه يعني محتمل الحرمة. وقد ورد:

(من حام حول الشبهات كاد أن يقع في المحرمات).

ولا شكّ أن مجانبة المجتمع أو قلة الاتصال به، يكون سبباً لأن يُكفى الفرد ما هو في غنى عنه ممّا عرفناه في هذا الأمر والأمر الذي قبله.

الأمـر التاسـع: لا شكّ أن قلّة الاتصال بالمجتمع يوفّر الفرد للعبادة وذكر الله سبحانه، أكثر من أي شيء آخر. ويصرف عنه كثيراً من موانع ذلك.

فإذا كان الفرد راغباً في العبادة والاستزادة منهما، كان لابدّ له عادة من تقليص وجوده الاجتماعي.

هذا إلى أمور أخرى، لا تخفى على اللبيب. وكلها مرجِّحة للعزلة وقلة الاتصال بالناس، على مستوى إسلامي ومعترف به في الشريعة بدون شك.

نعم، قد توجد تكاليف إسلامية إلزامية، يعني واجبات أو محرمات لابد من تطبيقها وإطاعتها، تلزم الفرد بالاتصال بالناس. ولولاها لما كان للاتصال بالناس من الناحية الدينية و﴿**ابْتِغَاء رِضْوَانِ اللَّهِ**﴾ أي معنى.

وهي عدة أمور:

الأمـر الأول: التفقّه في الدين. فإنها من الأمور الواجبة على الفرد إجمالاً، كل حسب مستواه. فقد ورد، أنه يؤتى بالفرد يوم القيامة فيقال له: لماذا لم تعمل؟ فيقول: لم أتعلم فيقال له: لماذا لم تتعلم؟ فينقطع ويؤمر به إلى النار.

والتعلّم لا يكون إلاّ بالاتصال بالناس لا محالة.

الأمــر الثانــي: أداء حقّ الإخوان من المؤمنين. وأكثرها مستحب. إلاّ أن بعضـها واجب فعلاً، كصلة الرحم. وتجنب أذية المؤمن إذا لزم من تركه أذاه.

الأمـر الـثالث: أن يخاف الفرد على نفسه الحرام من بعض أنواع العزلة. كالذي يخاف على نفسه الحرام من ترك الزواج، أو صعوبة الصبر جداً من الانعزال الدائم ونحوه. على أن الزواج بنفسه مستحب والعزوبة مكروهة وقد تكون حراماً كما أشرنا.

الأمـر الـرابع: رجحان أو وجوب هداية الخلق إلى دين الله سبحانه، والتسبب إلـى تكثير المطيعـين وتقليل العاصـين، بـأي أسـلوب اقتضـته المصلحة.

إلى بعض الأمور الأخرى. وهذه هي التي أشرنا إلى أنها قد تحول دون الرهبانية أحياناً في الإسلام، بمعنى العزلة والانفراد. ولولا هذه الأمور، لكان من الأقرب إلى نفس المؤمن بلا إشكال تقليص وجوده الاجتماعي، تطبيقاً لما سبق أن سمعناه من الأمور.

وسـنعرف فـيما يلي: أن ردّ الفعل الصحيح أو السلوك الصحيح مع الرهبة أو الرهبانية ليس هو الانفراد دائماً، بل قد يكون هو الدخول في معمعة المجتمع أحياناً.

الجهـة الثالـثة: وردت روايـة فـي تفسير الـرهبانية أود أن أوردهـا، وأحاول الفهم من منطوقها.

فعـن ابـن مسـعود قال[1]: كنت رديف رسول الله (صلى الله عليه وآلـه) على الحمـار فقـال: يـا ابـن أم عـبد، هـل تدري من أين أحدثت بنو إسرائيل الرهبانية؟ فقلت: الله ورسوله أعلم. فقال: ظهرت عليهم الجبابرة بعد عيسى (عليه السلام) يعملون بمعاصي الله. فغضب أهل الإيمان، فقاتلوهم فهزم أهل الإيمان ثلاث مرات. فلم يبق منهم إلاّ القليل.

فقالوا: إن ظهرنا لهؤلاء أفنونا، ولم يبق للدين أحد يدعو إليه. فتعالوا نتفرق في الأرض إلى أن يبعث الله النبي الذي وعدنا به عيسى يعنون محمداً (صلى الله عليه وآله). فتفرقوا في غيران الجبال. وأحدثوا رهبانية. فمنهم من تمسّك بدينه ومنهم من كفر. ثم تلا هذه الآية: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾ .... الآية.

ثـم قـال: يا ابن أم عبد أتدري ما رهبانية أمتي؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: الهجرة والجهاد والصلاة والصوم والحج والعمرة.

وهذه الرواية، غير معتبرة السند، ومنافية مع بعض دلالات الآية الكريمة، التي تحدثنا عنها. أهمها: أنها تدل على أن الرهبانية غير مكتوبة عليهم تشريعاً وإنما هي مبتدعة في العصر المتأخّر عن المسيح (عليه السلام).

والقواعد العامة تقتضي التمسّك بالقرآن والأخذ به دون ما نافاه وتعارض معه. كما هو مسطور في علم الأصول. مضافاً إلى أن هذه

---

(١) تفسير الميزان: ج١٩، ص١٧٥.

الحروب المشار إليها في الرواية غير مسجلة في التاريخ على ما أعتقد.

ولكننا نعرف أيضاً من القواعد المسجلة في علم الأصول أن سقوط بعض الخبر عن الحجيّة لا يقتضي سقوط الجميع. ومعه فيمكننا أن نأخذ ببعض مداليل هذه الرواية بغض النظر عن كونها غير معتبرة سنداً.

وعلى أي حال، فنحن سنفهم منها أموراً مطابقة للقواعد. وغير متوقفة على صحة سند هذه الرواية.

وأودّ أن أشير إلى الاستفادة منها ضمن أمرين رئيسين:

الأمر الأول: أن الرهبانية حاصلة للظروف التي تسميها الآن بظروف التقية.

فإن مثل هذه الظروف تحدث عند الخوف من الأعداء والظالمين، وهم فعلاً، بنص الرواية قد خافوا من أعدائهم. (**فقالوا: إن ظهرنا لهؤلاء أفنونا**).

إلاّ أنهم لم يعملوا بالتقية نتيجة لأوامر سابقة موجودة لديهم، كما هي موجودة لدينا من أئمتنا. وإنما لفكرة لطيفة صحيحة انتبهوا إليها. وهي الحرص على الحق والمحافظة على أهله، بحيث يجب أن لا تخلو الساحة منهم ولو في مستقبل الزمان. فلو قتل هؤلاء جميعاً لما بقي من أهل الحق أحد، ولما عرف الدين على الإطلاق. ومن هنا كان الواجب يملي عليهم المحافظة على أنفسهم بصفتهم البقية الباقية من أهل الإيمان.

وكان مقتضى أوضاعهم أن يتفرقوا في البراري والشعاب والغيران (جمع غار) حتى لا يهتدي الظالمون إليهم. لأنهم إن بقوا في المدن

طاردوهم وأفنوهم.

إذن، فكل ذلك جاء نتيجة للحاجة الإيمانية الملحة ولم يكن أمراً اعتباطياً. كل ما في الأمر أن الزمن طال بين المسيح (عليه السلام) وبين نبيّنا (صلى الله عليه وآله) نسبياً الأمر الذي أوجب تولد جيل أو عدة أجيال من المؤمنين ممن اعتادوا على هذه الرهبة كبحيرا الراهب وغيره.

وإنما نسمّي الواحد منهم (راهباً) وتجمعهم على رهبان بهذا المعنى. لا بصفتهم رجال دين مسيطرين على شريحة من المجتمع. فإن من هؤلاء من يكون منحرفاً وفاسقاً كما أشارت الآية الكريمة: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾[1].

وقد كان لهم وجود ظاهر عند بعثة النبي (صلى الله عليه وآله) الأمر الذي أشير إليه في القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّ كَثِيراً مِّنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ....﴾[2] الآية. وهؤلاء قد مسخوا معنى الرهبانية من الرهبة والخوف من الله عزّ وجلّ إلى الظلم والتطاول على المجتمع والشريعة الإلهية. الأمر الذي يجعل معنى (الراهب) مجرد اصطلاح لبعض رجال الدين أو قل لطبقة من طبقاتهم كما عليه رجال الكنيسة واليهود.

الأمر الثاني: حول دلالة الرواية على الرهبانية في الإسلام، حيث

---

(١) سورة الحديد: ٢٦.

(٢) سورة التوبة: ٣٤.

تقول: ثم قال: يا ابن أم عبد أتدري ما رهبانية أمتي؟ قلت: الله ورسوله أعلم قال: الهجرة والجهاد والصلاة والصوم والحج والعمرة.

وكلها - في الأغلب - تستدعي الاختلاط بالناس، والدخول في معمعة المجتمع وعدم الانعزال عنه.

إذن فالرهبانية هنا قد جُردت من مفهوم الانعزال والوحدة، وبقيت مقتصرة على فكرة الرهبة التي هي الخوف المتعالي من الله عزّ وجلّ.

ومن المعلوم أن المهم أمام الله عزّ وجلّ هو التكامل. وهذا التكامل له أحد أسلوبين:

الأسلوب الأول: الانفراد لذكر الله عزّ وجلّ وعبادته.

الأسلوب الثاني: أداء الخدمات الإنسانية للآخرين في حدود طاعة الله عزّ وجلّ.

ومهما يكون الأسلوب الأول قد يكون أقرب إلى النفس وأقرّ للقلب والعين. إلاّ أن الأسلوب الثاني يضمن التكامل للفرد مع الإخلاص وحسن النية أسرع بكثير ممّا يضمنه له الأسلوب الأول. لأن الفرد يكون فيه في امتحانات دائمة ومختلفة، تجاه مختلف الأفراد والجماعات ذوي الآراء المختلفة والتصرّفات المتباينة والمستويات المتعددة، الأمر الذي يجعله تحت المحك مباشرة. فيكون مثاله: كالذهب الذي لا ينقى إلاّ بالنار.

ومن المعلوم أن التكامل الذي يحدث نتيجة للتعب والامتحان أسرع وأعلى من التكامل الذي يحدث نتيجة للراحة والاستسلام الذي يوفّره للفرد الأسلوب الأول.

وهذا هو الفرق بين الرهبة الحقيقية الصحيحة والرهبة التي يتخذها المترهبون والصوفيون. على أننا لا ننكر أن مسلك الانعزال مؤثّر فعلاً في التكامل أيضاً. ولا ينبغي الاعتراض على من يفضله ويتخذه في حياته من هذه الزاوية، إذا كان مخلصاً في نيته ومؤدّياً لتعاليم شريعته.

وأما الأمور التي قلنا إنها تتوقف على اللقاء بالمجتمع: فيكون هذا الفرد قد أدّاها، أو يشعر بعدم تكليفه الشرعي بوجوب السير فيها أو تطبيقها. وهذا ما يختلف بين الأفراد، كما يختلف بين الأماكن والأزمان كما يختلف من حيث مستويات التفكير والثقافة الدينية وغير الدينية. والمهم عند الله عزّ وجلّ هو الإخلاص له وطلب رضاه ونيل حسن العاقبة عنده. وتبقى الطقوس الباقية، مهما كانت مهمة وصحيحة، كالقشور بالنسبة إلى اللب. ومن هنا ورد: (**إن الله ينظر إلى قلوبكم ولا ينظر إلى صوركم**).

الجهة الرابعة: بالرغم من أن هذه الآية الكريمة التي تتحدث عنها، دلت -كما فهمنا- على وجود الرهبة في قلوب بعض الناس مع حياة النبي المسيح (سلام الله عليه) أو بعده. ولم تكن قبل ذلك. وهذا ما فهمناه من قوله: ﴿**ابتدعوها**﴾ يعني فعلوها على غير مثال سابق كما قلنا.

إلاّ أنه قد يقال: أن آية أخرى في القرآن الكريم تدل على وجودها في تاريخ أسبق من ذلك.

فقد ورد لفظ الرهبان -وهم الذين يتخذون مسلك الرهبانية- في القرآن الكريم ثلاث مرات، في ثلاث آيات كريمات:

الآية الأولى: قوله سبحانه وتعالى: ﴿**لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً**

لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ﴾[١].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّ كَثِيراً مِّنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللّهِ﴾[٢].

الآية الثالثة[٣]: ﴿اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[٤].

والآية الأولى واضحة في أنها تتحدث عن القسيسين والرهبان الموجودين في عصر الإسلام. إلاّ أن الآيتين الأخريين غير واضحتين في ذلك. بل قد يقال: بأن الآية الثالثة واضحة في أنها تتحدث عن أناس سابقين على الإسلام، بل لعلهم سابقين بأزمنة بعيدة وخاصة بعد أن نسمع الآية التي قبلها، والتي تدعم هذا المعنى. وهي قوله تعالى:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللّهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللّهُ

---

(١) سورة المائدة: ٨٢

(٢) سورة التوبة: ٣٤.

(٣) سورة التوبة: ٣١.

(٤) سورة التوبة: ٣٠-٣١.

أَنَّى يُؤْفَكُونَ * اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾(١) الآية.

فإن الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً هم هؤلاء اليهود والنصارى المذكورين في الآية قبل قليل. ومنهم اليهود الذين قالوا: عزير ابن الله. قاتلهم الله. وهم قوم ليس فقط سابقين على الإسلام بل سابقين على المسيحية. وهذا معنى ينافي ما استفدناه من تلك الآية الكريمة.

والجواب: أن الآية الثانية ليست محل الشاهد في هذا المجال، لأنها إما عامة لكل العصور أو خاصة بعصر النبوة. وليس فيها ما يدلّ على اختصاصها بما قبل الإسلام ليرد الإشكال. كما هو واضح لمن يفكر.

والمهم هو الحديث عن الآية الثالثة، كما أن المهم دلالتها على وجود الرهبان قبل المسيحية: وأما وجودهم بعدها، فهذا ما لا إشكال فيه، وقد دلّت تلك الآية الكريمة عليه. فلا يوجد تناف بينهما من هذه الناحية.

والإنصاف أن هذه الآية الثالثة ﴿اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ...﴾ لا تدل على وجود الرهبان قبل المسيحية، حتى لو عاد الضمير في قوله: ﴿اتَّخَذُواْ﴾ إلى اليهود. لأن رجال الدين اليهود كانوا يسمّون بالحاخام والحبر ولا يسمّى الواحد منهم بالراهب. فموقفهم هذا من الرهبان يعني: حين وجود الرهبان بوجودهم بعد المسيح.

والأرجح من ذلك ان قوله ﴿اتَّخَذُواْ﴾ يعود إلى كل من اليهود

---

(١) سورة التوبة: ٣٠.

والنصارى. ثم يأتي نوع من التفصيل بينهم. فقوله: ﴿أَحْبَارَهُمْ﴾ يعود إلى اليهود خاصة وقوله ﴿وَرُهْبَانَهُمْ﴾ يعود إلى المسيحيين خاصة ويكون الإشكال مرتفعاً.

على أن هناك فكرة قد تخطر على البال لأجل الاستدلال على وجود الرهبان قبل الإسلام بكثير.

وذلك: لأننا عرفنا أن الرهبان جمع راهب، والراهب هو الذي يتخذ الرهبانية له مسلكاً. والرهبانية مساوقة مع الرهبة المودعة في القلب والنفس، وهذا الرهبة عطاء إلهي للعبد حين يكون بدرجة معينة عليا من الكمال. ولا شكّ أن عدداً من الناس غير قليل بلغ إلى هذه الدرجة قبل الإسلام. ولا أقل من الأنبياء فإن درجة الرهبة موجودة لديهم، كإبراهيم وموسى (عليهما السلام) وغيرهما، فكيف تقول: إن الرهبة وجدت بعد المسيحية؟

وخاصة إذا لاحظنا قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾(١) وهي دالة على وجود الرهبة في بعض القلوب من زمن موسى (عليه السلام).

وجواب ذلك، أعني ما يرفع التنافي بين الآيتين الكريمتين من وجوه:

الوجه الأول: أن يقال: إن ﴿لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ هم الأنبياء خاصة، وليس يتعداهم إلى غيرهم. والأنبياء في تلك العصور كانوا كثيرين.

---

(١) سورة الأعراف: ١٥٤.

على حين أن الآية الأخرى ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ تشير إلى وجود الرهبة لأول مرة في قلوب غير الأنبياء.

الوجه الثاني: أن هذه الآية الأخيرة: ﴿لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ غير واضحة بوجود هؤلاء عند نزول التوراة فلعلهم يوجدون بعد ذلك، فتصل إليهم نسخ التوراة في المستقبل فتكون لهم ﴿هُدًى وَرَحْمَةٌ﴾. وهذا ما تعرّفنا به الآية الأخرى ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ لأننا عرفنا أنهم وجدوا في عصر متأخر.

الوجه الثالث: أن نفهم من قوله ﴿ابْتَدَعُوهَا﴾ يعني أوجدوها على غير مثال سابق. بمعنى أنهم لم يسمعوها من أحد قبلهم. وهذا لا يعني أن بعض الناس قبلهم قد اتخذ نفس المسلك أو أنه شعر في قلبه بالرهبة الإلهية، لكن لا بشكل يصل خبره إليهم. فمن هنا كان إيجادهم للرهبة ابتداعاً على غير مثال.

وأما ﴿لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾[1] فهم موجودون قبل هؤلاء. بالرغم من أنهم لم يسمعوا بأخبارهم.

وهناك بعض الوجوه الأخرى لا حاجة إلى سردها.

فهذا تمام الكلام عن آية الرهبانية. ونعود إلى الحديث عن الاعتكاف الذي عقدنا له هذا الفصل، ضمن نفس التسلسل من جهات الكلام.

---

(١) سورة الأعراف: ١٥٤.

الجهـة الخامسة: أنه تحصل ممّا سبق أن الرهبانية بمعناها العام، هي الرهبة الإلهية، وهي مقام إلهي جيد ممدوح في القرآن الكريم. بل إن الرهبان ممدحون في آية أخرى ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ﴾[١] وظاهرها ان كونهم رهباناً يعني متخذين لمسلك الرهبانية، دخيل في إيمانهم وخشوعهم لله عزّ وجلّ مضافاً إلى أنهم لا يستكبرون.

إذن، فما قاله بعض أساتذتنا في العبارة التي نقلناها في أول هذا الفصل لا يمكن الموافقة على صحتها، ونصها: (**ويبدو أن الشريعة الإسلامية بعد أن ألغت فكرة الترهب والاعتزال عن الحياة الدنيا واعتبرتها فكرة سلبية خاطئة...**).

فقد اتضح أن الشريعة لم تعتبرها فكرة سلبية خاطئة، فقد عرفنا صحتها وصحة عدد من الأحكام الموازية لها والمشابهة لها بالمضمون كالزهد وغيره ممّا سبق.

لكن عرفنا أنها ليست صحيحة دائماً بل أحياناً. فقد يكون الواجب الإسلامي يدعو الفرد إلى الاختلاط بالناس، كما سبق تفصيله.

وقد اعتبر المؤلف (الاعتكاف): (رهبانية) موقوتة أو مؤقتة. تمتد ثلاثة أيام فقط، ثم يرجع الفرد إلى عمله الدنيوي.

وهي فكرة جيدة لكنها تواجه بعض المناقشات.

---

(١) سورة المائدة: ٨٢

المناقشة الأولى: من وجهة نظره، التي تقول: إن الإسلام سدّ بكل تشريع من تشريعاته حاجة من حاجات الفرد والمجتمع الدنيوية أو الأخروية. فإنه يكون قد سدّ بهذا التشريع أيضاً حاجة للفرد نفسية أو قلّ: روحية. وهي الحاجة إلى الرهبانية. إذن فالفرد يحتاج الرهبانية أحياناً أو في كثير من الأحيان، على اختلاف طبائع الناس وتوجّهاتهم.

فإن قيل: إنه لم يثبت أكثر من حاجته إلى ثلاثة أيام لا أكثر، نقول: إنه في الإمكان تكرار هذه الثلاثة كثيراً. وسيأتي بعد قليل استحباب جعل الاعتكاف شهراً أو شهرين. ويمكن للشهرين أن يتكررا عدة مرات في العام.

المناقشة الثانية: أنه لو كانت فكرة الرهبانية خاطئة، لكان قليلها وكثيرها خاطئاً، فمثلاً شرب الخمر لمّا كان محرماً، كان شرب القليل والكثير محرماً. وكذلك الكذب المحرم قليلاً أو كثيراً. وغيره.
فلماذا شرعّها الله خلال ثلاثة أيام. فمن هذا التشريع نفهم أنها فكرة ليست خاطئة.

وأما كونها سلبية فليست عيباً، لأنه لا يريد بالسلب إلاّ سلب الاختلاط بالناس. وهذا أمر صحيح إجمالاً في الرهبانية. كل ما في الأمر أن الفرد يتجنب الناس أو يقلل الاختلاط من أجل تنفيذ فرض إلهي جليل.

المناقشة الثالثة: أن الاعتكاف ليس رهبانية موقوتة، بل رهبانية متكررة، فقد ورد - كما أشرنا- استحباب امتدادها إلى شهر أو شهرين. وهنا يحسن أن نذكر بعض النصوص.

ففي صحيحة أبي بصير[١] - وهي العمدة في هذا الاستدلال- عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من سعى في حاجة أخيه المسلم فاجتهد فيها فأجرى الله على يديه قضاها، كتب الله عزّ وجلّ له حجة وعمرة واعتكاف شهرين في المسجد الحرام وصيامهما. ومثلها روايات أخرى.

وقلنا إنه يمكن للشهرين أن يتكررا كثيراً أو قليلاً في العام، مع حسن التوجّه وانفتاح الرغبة في التكامل.

المناقشة الرابعة: أن ما تصوّره المؤلف من كون الاعتكاف رهبانية مستفاد من بعض الأحكام كحرمة خروجه من المسجد بمعنى بطلان الاعتكاف به. كما ان الأغلب أن وجود الفرد في المسجد ينافي اتصاله بالناس كما ينافي عادة القيام بأعمال اقتصادية.

إلاّ أن هذه المنافات ليست دائمة. لوضوح أن الفرد يستطيع أن يستقبل الناس ويتكلم معهم مهما كثر عددهم. كما يستطيع أن يباشر المعاملات الاقتصادية.

وقد يخطر في الذهن أن البيع والشراء في المسجد مكروه وخلاف الأدب الشرعي كما ثبت في الفقه وهذا صحيح. إلاّ أننا نجيب:

أولاً: أن هذا الحكم على الكراهة وليس على التحريم. فيمكن للفرد، وخاصة مع الحاجة أن يبيع ويشتري بالرغم من كونه في المسجد. وخاصة في مدة محدودة لا تتجاوز ثلاثة أيام.

---

(١) كتاب الاعتكاف: باب ١٢، حديث ١.

ثانياً: وهو أوضح وأهم، أنه يمكن للفرد أن يصنع بيده أموراً قابلة للتصريف في السوق، وهي أشياء كثيرة لا حاجة الآن إلى تعدادها. ثم يعطيها لغيره ليبيعها. وهذا عمل اقتصادي خلال الاعتكاف على أي حال.

نعم، مع حسن التوجّه خلال الاعتكاف، والاشتغال بالذكر والعبادة، واتخاذ الأدب الإسلامي مسلكاً، لا يبعد القول، بأن ابتعاد الفرد عن الناس وعن المعاملات ونحوها إلاّ للضرورة. هو المسلك الصحيح الذي يعطي للاعتكاف درجة القبول والثواب المتزايد عند الله عزّ وجلّ. وهذا يعني اقتراب معنى الاعتكاف الجيد من معنى الرهبانية الموقوتة. قال **(ليكون وسيلة موقوتة وعبادة محدودة تؤدي بين حين وآخر، لتحقيق نقلة إلى رحاب الله يعمق فيها الإنسان صلته بربه، ويتزوّد بما يتيح له العبادة من زاد).**

ثم قال مباشرة: **(ليرجع إلى حياته الاعتيادية وعمله اليومي وقلبه أشد ثباتاً وإيمانه أقوى فاعلية).**

ولم يقصر المؤلف في التعبير، فإنه لا يريد مجرد العود إلى الحياة الاعتيادية، إلى دنيا الشهوات والغفلات. وإنما قال: وقلبه أشد ثباتاً وإيمانه أقوى فاعلية. فإن لكل عبادة أثرها على حياة الفرد أما سمعت قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾[1]. يعني تجعل الفرد مهذباً خلوقاً مطيعاً لله عزّ وجلّ خلال سلوكه في الحياة. فمن بقي بعد صلاته غليظ

---

(١) سورة العنكبوت: ٤٥

القلب وقحاً ظالماً فليعلم عدم وصول صلاته إلى درجة القبول. وإن كانت مجزية على القواعد، بمعنى أنه لا يعاقب عقاب تارك الصلاة.

فكذلك الاعتكاف له أثره الجم في حياة الإنسان، سواء في تطهير القلب أو قوة الصبر أو غفران الذنوب، أو تلقي بعض العطاء المعنوي النفسي أو العقلي. أو غير ذلك ممّا يشاء الله سبحانه هبته لعبده المعتكف. إلاّ أن مثل هذه الدرجات لا تنال إلاّ بالإخلاص وحسن النية الموجودين منذ البدء بالاعتكاف حتى نهايته.

الجهة السادسة: بالرغم من أن كون الاعتكاف رهبانية موقوتة، فكرة جيدة، مع فهمها بشكل لا تنالها يد الإشكال. إلاّ أننا مع ذلك يمكن أن نعطي أفكاراً أخرى لتفسير فلسفة الاعتكاف غير ذلك.

الفكـرة الأولى: أن الله عزّ وجلّ شرع الصلاة وشرع الصوم. وأكدت الشريعة أن الصلاة في المسجد أفضل منها في أي مكان آخر. ولكنها أعرضت عن ذلك في الصوم.

إلاّ في الاعتكاف، فقد جاء الاعتكاف ليكون الصوم مكافئاً للصلاة في كونه مؤدى في المسجد ويزداد لذلك فضله ومنزلة الصائم.

كل ما في الأمر أن هذا لم يعط كقاعدة عامة، يعني: أن كل صوم في المسجد فهو أفضل. لأنه يحدث عند تطبيقه ضيقاً عند الناس وتعطيلاً للأعمال. لأن الصلاة في المسجد ذات زمن صغير نسبياً، بينما الصوم في المسجد لا يكون متحققاً إلاّ بقضاء النهار كله أو أغلبه هناك. فاقتصر الشارع المقدس على ثلاثة أيام فقط، ليكون الصوم في المسجد.

الفكـرة الثانـية: أن هـناك عـبادات متعددة فـي الشريعة منها فردية كالصـلاة والصـوم ومـنها اجتماعـية كقضـاء حاجـة المـؤمن. فقد يكون من الأفضـل إيجاد مركب عبادي متكامل يحتوي على عبادات متعددة حسب ما يرى الشارع المقدس من مصلحة في هذا التركيب.

وهـذا موجـود في الشريعة كثيراً، فالصلاة نفسها تحتوي على عبادات مـتعددة كقـراءة القـرآن والـدعاء والذكر والسجود وغير ذلك. ومن أوضح مصـاديق ذلـك: الحج، حيث يحتوي على الطواف والصلاة والدعاء والذكر والـذبح وغيـرها، ممّا يعتبـر عـبادة حتـى فـي غير الحج. وخاصة إذا لاحظنا مستحباته إلى جنب واجباته.

فكـذلك الأمـر في الاعـتكاف، لـو نظرناه كمجموع. فإن الواجب فيه أمـران، كلاهمـا عـبادة. الصوم والمكث في المسجد. وأعني بالواجب كونه جزءاً ضرورياً له.

فـإذا انضـم الـى ذلـك الدعاء والذكر، وحصول الصلاة اليومية وغيرها فـي المسـجد مـادام الفرد هناك أيضاً كان أفضل. فإذا انضم إلى ذلك أهمية الـزمن كأحـد الأشـهر الثلاثة: رجب وشعبان وشهر رمضان. كان أكثر فضلاً وهكذا.

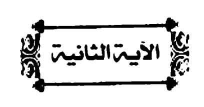
الفكرة الثالثة: إذا كـان بعض أساتذتنا قد لاحظ في الاعتكاف مجرد الـبعد عن الناس وهجران المجتمع. فإننا يمكن أن نلحظ أكثر من ذلك وهو الإعـراض عـن الدنـيا وهجران الشهوات. وهذا يتحقق ولو اجتمع المعتكف بمـن يشـاء مـن الناس. والذي أشرنا إليه هو جائز على أي حال، بل لا إشعار

في الشريعة أصلاً على كراهته فضلاً عن حرمته.

إلاّ أن الاعتكاف مع ذلك مع حسن التصرّف، يحتوي على أمور أخرى واجبة حيناً ومستحبة حيناً وملازمة حيناً. فالأمر الواجب هو مجانبة الزوجة طيلة الاعتكاف وفيه هجران الشهوة الجنسية.

وفيه هجران المنزل، وصعوبة الحصول على المأكل والمشرب نسبياً أو قلة أو رداءة ما يحصل منهما نسبياً ايضاً. وكذلك قد يختار الفرد لنفسه هجران وسائل الإعلام المسموعة والمنظورة والمقروءة. وكذلك لو كان من أهل المحرمات أو معتاداً على بعضها كشرب الخمر أو السرقة أو العادة السرية أو غير ذلك، فإنه يتركها لا محالة خلال اعتكافه. وللقارئ أن يضيف إلى ذلك ما شاء فإنه باب واسع.

* * * *



الآية الثانية

قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾[1].

تعرض السيد الشهيد قدس سره لبيان هذه الآية المباركة عند بحثه حول عدم غفران الشرك بالله تعالى في كتاب ما فقه الأخلاق[2].

قال قدس سره:

معنى عدم غفران الشرك:

قد يقع السؤال حول قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾. من حيث إنّ اليقين قائم بأن التوبة مقبولة والدخول إلى سبيل الحق صحيح. يكفينا من ذلك مضافاً إلى أدلة التوبة المبثوثة في الكتاب والسنّة وهي كثيرة، يكفينا بعد ذلك سيرة النبي صلى الله عليه وآله في قبول إسلام المشركين من قريش. فإنّ منهم من أسلم وحسن إسلامه، وقد ورد: «**إنّ الإسلام يجّب**

---

(١) سورة النساء، آية: ١١٦.

(٢) فقه الأخلاق: ص٣٥.

ما قبله»[١].

إذن، فدخول هؤلاء في الإسلام مقبول بلا إشكال. وهذا يدل على غفران ذنوبهم السابقة التي كانت في زمن الشرك. فكيف ورد في الآية الكريمة: ﴿**إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ**﴾.

ويمكن الجواب عن ذلك بوجوه، نذكر منها ما يلي:

الوجه الأول: إنّ هذا خاص بصورة الموت على الشرك، فمن مات مشركاً حشر على ما مات عليه ولم يغفر له الله سبحانه شركه.

الوجه الثاني: أن نفهم من الغفران في قوله: لا يغفر ... درجة عالية من المغفرة مساوقة للرضوان ونحوه، فيكون المعنى: إنّ الله يغفر للمشرك مع التوبة، بدرجة قليلة من المغفرة، و لكنه لا يغفر له بدرجة عالية تبلّغه إلى درجة الرضوان.

وهذا يشبه ما فهمه مشهور الإمامية من قوله تعالى: ﴿**لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾[٢] من أنّ من كان ظالماً ولو زماناً قليلاً في حياته، فإنه لا ينال عهد الله سبحانه، ولو مع حصول التوبة. لأنّ الظلم خلال الحياة يجعل القلب والنفس بحالة متدنية بحيث لا تستحق نجاز الوعد من الله سبحانه.

فكذلك القول في الشرك، فإن من أشرك بالله ولو قليلاً من

---

(١) مجمع البحرين: ج٣، ص٢١، مادة (جب).

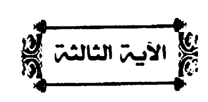
(٢) سورة البقرة: ١٢٤.

الـزمن، فإنه يجعل قلبه و نفسه في درجة متدنية بحيث لا يستحق درجة الرضوان.

الـوجه الـثالث: أن نفهم من الآية الكريمة معنى حيثيّاً أو نسبيّاً. فيكون المعنـى: إنّ الله لا يغفر أن يشرك به، ما دام الفرد مشركاً، أو ما دام غير تائب.

وهـناك بعض الوجوه والتدقيقات في الآية الكريمة وسياقها، لا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها.

* * * *



الآية الثالثة

قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾[1].

تعرض السيد الشهيد قدس سره للتفسير الأخلاقي لهذه الآية المباركة عند بحثه حول تعدد الموت والحياة في كتاب فقه الأخلاق[2].

قال قدس سره:

تعدد الموت والحياة:

إنه من الراجح، ما دمنا لدى الحديث عن الموت أن نفهم تفسير الآية الكريمة ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ﴾. فإن ذلك، وإن كان خالياً من الجانب الفقهي، إلاّ أنه غير خال من الجانب الأخلاقي، الذي هو أحد جانبي هذا الكتاب.

فإن السؤال يقع في أن المنظور في هذه الحياة أن الحياة واحدة، وهي هذه التي نعيشها والموت واحد، وهو هذا الذي نراه، فأين الحياة الثانية والموت الثاني الذي بشرّت بهما الآية الكريمة؟

---

(١) سورة غافر: ١١.

(٢) فقه الأخلاق: ص١١٣.

ويمكن الجواب على ذلك بعدة وجوه، نذكر منها ما يلي:

الوجه الأول: وهو المشهور بين المفسرين وغيرهم، بأن العدم السابق على الحياة اعتبرته الآية الكريمة موتاً والوجود اللاحق لهذه الحياة في الآخرة، اعتبرته الآية الكريمة حياة. فحصل لدينا حياتان وموتان(١).

الوجه الثاني: إن المشهور بين المتشرعة: أن الملكين المسؤولين عن سؤال الميت في القبر بعد دفنه، يأتيانه فيعيدانه إلى الحياة. وبعد أن يتم السؤال يموت مرة ثانية، ويبقى ميتاً إلى يوم القيامة.

وبذلك فقد حصل عندنا موت ثانٍ وحياة ثانية.

الوجه الثالث: إن الحياة والموت الآخرين اللذين تبشر الآية الكريمة بهما ليسا ماديين وإنما هما معنويان. وذلك: بعد ملاحظة أن الآية الكريمة تنقل هذا الكلام عن الكفار والمنافقين وليس عن المؤمنين كما هو واضح من سياق القرآن الكريم.

ومعه يكون الموت المعنوي هو حالة الكفر ونحوه، الموجودة لديهم، والحياة المعنوية هي انكشاف الحق في الآخرة، حين لا ينفعهم ندم

---

(١) أي أن العدم السابق، موت، ثم يحيي الإنسان بخروجه إلى الدنيا ثم يفارقها بالموت ثم يحيى عند نشوره ووقوفه بين يدي الله عز وجل للحساب - وقد ذكر سماحة المؤلف - الأول (وهو العدم السابق) والحياة الثانية (حياة الآخرة) فقط، وذلك باعتبار أن الحياة الدنيا والموت الموجود بعدها واضحان من خلال معايشتنا لهما فلم يكن من سماحته إلا أن يشير إلى الموت والحياة الآخرين. فتأمل.

ولا تقبل منهم توبة. ولذا يقولون: ﴿هَلْ إِلَى مَرَدٍّ مِّن سَبِيلٍ﴾(١).

الوجه الرابع: إن الحياة والموت المعنويين كما يمر بهما الكفار والمنافقون، يمر بهما المؤمنون أيضاً. إذن، فالتثنية في الحياة والموت شاملة للجميع.

وبالنسبة إلى المؤمنين، يكون الموت عبارة عن الغفلة عن الحق، والتلهي بأمور الدنيا، حقبة من الزمن. وتكون الحياة المعنوية هي صعودهم بالسباق المعنوي إلى العالم الأعلى، وانكشاف الحقيقة لهم.

الوجه الخامس: إن التثنية في الحياة والموت، ليست على نحو الحصر، بل يمكن أن تكون إشارة إلى مجرد التعدد. فقد تكون الحياة أكثر من اثنين والموت أكثر من اثنين، كالحياة في عالم الذرّ السابقة على الدنيا، والحياة في الدنيا، والحياة في البرزخ والحياة في يوم الحساب والحياة في الثواب أو العقاب الموعودين بعده مضافاً إلى الحياة المعنوية التي سمعناها. ولكل حياة موت يقابلها.

هذا مضافاً إلى وجوه أخرى محتملة، في الآية الكريمة لا حاجة إلى الإفاضة فيها.

الفقرة (١٠): الموتة الأولى

بقي لنا: أننا ينبغي أن نشير إلى قوله تعالى ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ

---

(١) سورة الشورى: ٤٤.

إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾[١]. حيث دلّت على وجود موت واحد، في حين دلّت الآية السابقة على وجود موتتين. فكيف حصل ذلك، وما المراد بهما؟

ويمكن أن يجاب عن ذلك بعدة وجوه، منها:

الوجه الأول: إن المراد من الآية قطعاً، هو نفي حصول الموت بعد الدخول إلى الجنة. والمراد بالأولى: السابقة. كما كانوا يقولون: العام الأول يعني العام السابق. وهي على الأرجح إشارة إلى الموت الثاني الذين تنتهي به الحياة الدنيا.

الوجه الثاني: أن المراد: أن أهل الجنة وهم المؤمنون في الدنيا لا يذوقون إلاّ موتاً واحداً، بخلاف الكفار والمنافقين فإنهم يموتون مرتين. وقد سبق أن قلنا إن تلك الآية الكريمة هي نقل عن كلام الكفار والمنافقين. وهذه الآية تصف حال المؤمنين في الجنة. ولعل الإشارة إلى الموت الثاني للكفار هو الموت الثاني الناتج عن كفرهم. وهذا غير موجود للمؤمنين.

الوجه الثالث: إن المشهور بين العارفين: أن المؤمن العالي الدرجة عند الله عزَّ وجلَّ، لا يمر بالموت الطبيعي، وإن توّهم أهله وأصدقاؤه والآخرين ذلك. وإنما يكون له ذلك من بعض درجات التكامل لا أكثر.

ومعه فالموت الذي سبق مروره به، هو موت أسبق من ذلك، وهو إما إشارة إلى العدم السابق على الحياة، لو قلنا به، وإما إشارة إلى عصر الغفلة والتلهي بالدنيا، قبل الوصول إلى درجة الرفيعة من الإيمان، كما ذكرنا في بعض الوجوه السابقة في الفقرة السابقة.

---

(١) سورة الدخان: ٥٦.

في الفهم الأخلاقي للسجود القرآني[1]

القرآن الكريم كله ذكر لله عز وجل. والمفروض بالمؤمن أنه كلما سمع الذكر سجد. فإن لم يسجد جسمه سجد قلبه وعقله.

وما قد يخطر في البال: من أن القرآن يحتوي على مطالب كثيرة ليست من ذكر الله كذكر الأنبياء والكفار وفرعون وإبليس وآيات التشريع وغيرها، فلا يكون كله ذكراً.

فجوابه: إن احتواء القرآن على ذلك مسلم وواضح، إلاّ أنه مع ذلك، هو ذكر لله عز وجل أو لا أقل أنه مذكر بالله عز وجل. وذلك لعدة وجوه، منها:

أولاً: إن كل ما ذكره الكتاب الكريم إنما هو من زاوية إلهية. فالكفار هم كذلك أمام الله وفرعون طاغية تجاهه. والأنبياء مرسلون من الله.

والتشريع مجعول منه سبحانه وهكذا. وهذا أيضاً سبب كافٍ لجعل تلك الأمور كلها من قبيل الذكر أو سبباً للذكر.

---

(١) فقه الأخلاق: ص٢٤٣.

إذن فالقرآن الكريم كله ذكر، والسجود مناسب مع الذكر لا محالة.

كل ما في الأمر أنه كما يمكن أن يراد به السجود الظاهري يمكن أن يراد به السجود الواقعي، وهو غاية الخضوع لله عز وجل. فمن المناسب أن لا يقرأ القرآن إلاّ في مثل هذه الحال، أو يحاول إيجادها لدى القراءة.

وقد يخطر في البال: أنه ورد في الأخبار: أن هناك عدة أماكن لا يقرأ فيها القرآن[١]. وعدّ منها الركوع والسجود. وهذا ينفي أو ينافي ما قلناه.

وجوابه: أنه يمكن حمل السجود هنا على السجود الظاهري الاعتيادي. أو حمله على السجود في الصلاة، فيرتفع التنافي بين الأمرين.

وإذا كان السجود في كل القرآن مطلوباً، فأحرى به أن يكون في بعض القرآن مطلوباً. أو بتعبير آخر: إن أبعاض القرآن الكريم وآياته تختلف في أولوية السجود فيها. فقد تبلغ الأهمية درجة كافية، بحيث يكون من المصلحة أن تأمر الشريعة عامة الناس القارئين للقرآن بالسجود في تلك المواضع. وعندئذ يكون (السجود القرآني). وهذه الأهمية قد تكون بدرجة الاستحباب، كما هو الحال في أغلب الآيات، وقد تكون بدرجة الوجوب.

وهنا، أعني الوجوب، قد يعني فيما يعني، أن الله سبحانه، لا يريد من العبد أن يكمل القرآن كله، وهو غير ساجد على الإطلاق، بل يريد أن يرى عبده ساجداً ولو في البعض القليل من القرآن الكريم.

---

(١) الوسائل: ج٢، م٤/ الباب٤٧، من أبواب قراءة القرآن، حديث١.

وقد يخطر في الذهن أن ما مشينا عليه ورمزنا إليه، إلى الآن، هو أن يقرأ الفرد وهو ساجد، إما بالسجود الظاهري أو السجود المعنوي، في حين نرى أن (السجود القرآني) لا يجب فيه بل لا يشرع فيه قراءة القرآن. وإنما يقطع الفرد قراءته ويسجد، ثم يستمر بها إن أراد. إذن فالسجود القرآني، ليس هو الذي قصدناه. وهذا له عدة أجوبة منها:

أولاً: إن هذا السجود المأمور به هو رمز عن ذلك السجود. فإن الفرد الاعتيادي قد لا يفهم السجود بالمعنى الذي قلناه أو لا يستسيغه. ومن هنا أمر بالسجود خارج قراءة القرآن.

ثانياً: إن الفرد الاعتيادي الذي لم يكن ساجداً خلال قراءة القرآن لا سجوداً معنوياً ولا ظاهرياً. يمكنه أن يعوض عن ذلك بالسجود خارج القراءة كردّ فعل أو خشوع ناتج من القراءة نفسها. كما لو سجد بعد نهاية كل سورة أو بعد كل مقطع قرآني. فتكون فكرته هي فكرة السجود القرآني نفسه.

هذا مضافاً إلى ما ورد إلى استحباب أن الفرد كلّما مرّ على آية رحمة طلبها وكلّما مرّ على آية عذاب استعاذ منه[١]. فمن الحري به أن يطلب ويستعيذ ساجداً سجوداً ظاهرياً أو معنوياً، مضافاً إلى مشاركة الساجدين في سجودهم كسجود الملائكة أو غيرهم مما هو مروي في القرآن الكريم.

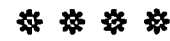
---

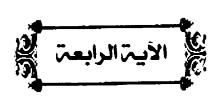
(١) وسائل الشيعة: ج٢، الباب الثالث من أبواب قراءة القرآن/ حديث ٢ و٨

ولا يخطر في البال أننا في الفقرة السابقة نفينا إمكان السجود، فيما إذا كان الأمر متوجهاً إلى الغير، كالملائكة. فكيف أثبتناه هنا؟

وجـواب ذلـك: أنـنا في الفقرة السابقة نفينا أن يكون الأمر بالسجود متوجهاً إلـى القـارئ، مـادام منصوصـاً في الآيات على أنه متوجه إلى غيره. وإذا لم يتوجه إليه الأمر بالسجود فلا مورد لامتثال الأمر القرآني.

إلاّ أن امتثال الأمر شيء ومشاركة الساجدين في سجودهم والتعاطف معهـم شـيء آخـر. فهـو يسـجد تعاطفـاً وإن لم يكن مأموراً. فيكون سجوده أكثر ثواباً وأعلى مقاماً.





قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾[1].

تعرض السيد الشهيدقدس سره إلى بيان هذه الآية المباركة عند بحثه حول معنى الإفطار والمفطرات في كتاب فقه الأخلاق[2].

قال قدس سره:

في معنى الإفطار والمفطرات:

يحتوي الإفطار على قطع الصوم، بأي معنى أخذناه وبأي رمز رمزناه. وذلك لوضوح أن الصوم هو الإمساك عن المفطرات، فإذا حصل الإفطار انقطع الإمساك، وإذا انقطع الإمساك انقطع الصوم لأن الجزء الأساسي من حقيقته يكون قد انتفى. وقد عرفنا أن حقيقته مركبة من الإمساك والنية.

فإذا كان الصوم، كما هو كذلك في الفقه، هو الإمساك عن

---

(١) سورة الأعراف: ٤٢.

(٢) فقه الأخلاق: ٣٢٨.

المفطرات المشروحة هناك، كالطعام والشراب والنكاح. كان ممارسة شيء منها عمداً مزيلاً للصوم. فإن كان واجباً فقد عصى، وإن كان مستحباً فقد فوّت المستحب.

وإن أخذنا الصوم بمعنى الإمساك أو الإعراض عن لذائذ الدنيا المحرمة. كان معنى الإفطار ممارسة شيء من ذلك، وهو إفطار محرم بطبيعة الحال، لأنه إفطار على محرم.

وإن أخذنا الصوم بمعنى الإمساك أو الإعراض عن لذائذ الدنيا عموماً أو إسقاط أهميتها عن نظر الاعتبار كان معنى الإفطار ممارسة بعض تلك اللذائذ.

والحكم فيه أنه ليس محرماً من الناحية الفقهية بطبيعة الحال، لأن ترك اللذائذ عموماً غير واجب.

نعم، يكون هذا الإفطار مفوتاً للغرض الذي من أجله التزم الفرد بترك اللذائذ وأعرض عن حب الدنيا. وهو قد يكون غرضاً أو هدفاً شريفاً مهماً، يفوت نيله بهذا الإفطار، كما قد يتأخر الوصول إليه في كثير من الأحيان .

ولعلك يخطر في ذهنك قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾[1]. وإن هذه الآية الكريمة بمنزلة عرض اللذائذ غير المحرمة على

(١) سورة الأعراف: ٣٢.

المؤمنين. وإنها تعطيهم الضوء الأخضر، من جهة تناولها واستخدامها .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن الطعام والشراب ونحوه مما يقوي الجسم، فيكون معيناً على طاعة الله سبحانه. فلماذا يكون هذا المؤلف الحقير داعياً إلى الزهد والانصراف عن اللذائذ وعن الحياة الاجتماعية الاعتيادية؟

غير أنه يمكن الجواب على مثل هذا السؤال على عدة مستويات:

المستوى الأول: إن ما قاله السائل صحيح مئة بالمئة على مستوى ظاهر الشريعة، من تربية الأكثرية الكاثرة في المجتمع، ممن يقتصر على واقعه الإيماني، ولا يريد الزيادة.

المستوى الثاني: إن الخطوة الجديدة نحو الزيادة لا تتضمن بحال حرمة الالتزام أو التناول من اللذائذ. ولذا يبقى قوله تعالى: ﴿**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّه**﴾ ساري المفعول. كل مافي الموضوع: أن الزيادات الإيمانية لا يمكن أن تستهدف بغير تضحية وتنازلات. وقد قال الشاعر:

ومن طلب العلى من غير جدّ أضاع العمر في طلب المحال

ومن الواضح للجميع: أن الزهد هو الخطوة الأولى لتلك الأهداف لا محيص عنه ولا مجال لغيره، نعم، وهو ليس هدفاً نهائياً، بل مقدمة مؤقتة لنيل ما بعده. وقد ورد في الدعاء: (**اللهم أخرج حب الدنيا من قلوبنا**)[١]. وورد: (**اللهم لا تجعل الدنيا غاية همّنا ولا مبلغ علمنا**)[٢].

---

(١) البحار للمجلسي: ج٩٨، ص٨٨، حديث٢.

(٢) البحار للمجلسي: ج٩٥، ص٦٣١، حديث١٨، مفاتيح الجنان: ص١٦٧.

المستوى الثالث: إن هذا الزهد لا يعني غالباً: البعد عن المجتمع والانصراف عن الاختلاط بالناس. وإن كان قد يحدث أحياناً، وبصورة مؤقتة لبعض الأشخاص.

غير أن الصحيح هو أن الطعام والشراب من ناحية واللباس والسكن من ناحية ثانية، والاختلاط بالمجتمع من ناحية ثالثة، كل منها لها أحكامها وترتيبها في الشريعة، ولا يمكن خلط بعضها في بعض و تحميل حكم بعضها على بعض. فإذا حكمنا مثلاً برجحان الزهد في المطعم والملبس لا يعني الزهد من ناحية العلاقات الاجتماعية.

المستوى الرابع: أنه يمكن أن نقدم للآية الكريمة خطوات من الفهم بحيث لا يكون مؤداها بعيداً عن المفهوم العام.

الخطوة الأولى: إن قوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ﴾ استفهام استنكاري، يفيد النفي. وقد يراد أنه لا أحد غير الله حرّمها إذ ليس لأحد حقّ التشريع سواه.

الخطوة الثانية: إن قوله تعالى ﴿زِينَةَ اللّهِ﴾ لا يريد به الطعام والشراب، بل ولا اللباس والعطور، وإنما يراد به أمور معنوية بعضها ظاهر كمنظر الوقار والرشد، أو بهاء الوجه، وبعضها نفسي أو قلبي لا يراه العامة.

الخطوة الثالثة: إن قوله تعالى: ﴿الْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾. لا يراد بها الطيّب أو اللذة الدنيوية النظر أو الشم أو الذوق. لأن كل الطيبات الدنيوية لا شك أنها منوطة ومخلوطة بالكدر والنقصان والمصاعب. وإنما الطيبات الحقيقية هي الطيبات المعنوية النورية التي لا كدر فيها ولا ظلام. فتلك هي

الطيبات من الرزق التي أعطاها الكريم سبحانه إلى عباده المؤمنين، بنصّ الآية الكريمة.

الخطوة الرابعة: إن قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾. يعطينا فهماً على أن هذه الطيبات المشار إليها في الآية ليست خالصة في الحياة الدنيا، وإنما هي مشوبة.

وهذا له عدة تفاسير: منها:

أولاً: إن المراد بالطيبات: اللذائذ الدنيوية، لأنها هي المشوبة كما قلنا دون المعنوية .

ثانياً: إن المراد بالخلوص في قوله ﴿خَالِصَةً﴾ ليس هو (التكامل) بل هو (التمحض). بمعنى أن هذه الطيبات في الحياة الدنيا ليست متمحّضة للمؤمنين، بل هي مشتركة بينهم وبين غيرهم من الكفار، في حين ستكون في يوم القيامة متمحّضة لهم .

ثالثاً: إن المراد بالطيبات - كما سبق-: الجانب المعنوي منها وهي تصل إلى المؤمن في الدنيا. ولكنها لا تصل وصولاً كاملاً ومستمراً، بل يكون مشوباً بالالتفات إلى الدنيا والغفلة عن الآخرة أحياناً أو في كثير من الأحيان.

ومقتضى سياق كلامنا هو اختيار هذا الفهم الثالث. وهو إنما يتعين بالقرائن التي نستطيع إقامتها في الخطوات السابقة أو اللاحقة لهذه الخطوة. وحسبنا هنا أننا أشرنا إلى إمكان فهمه، وإن كان الوجدان الإيماني للفرد، يحكم بصحته، دون ما سواه، بغض النظر عن أي شيء آخر.

الخطوة الخامسة: إن قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ يثير

التساؤل عمّا يكون هو الخالص يومئذ.

هل هو طيبات الدنيا، أو اللذائذ المادية. أو هو الطيبات المعنوية؟

وهنا لا يحتمل أن يراد بها الطبيات المادية. لأنها جزماً لا تكون متوفرة في يوم القيامة. فإن كانت تتوفر ففي الجنة للمؤمنين، لا في يوم القيامة، كما تنصّ الآية الكريمة. ولا نستطيع أن نفهم من يوم القيامة دخول الجنة، لأنه خلاف الظاهر جزماً، فيتعين أن يراد بها الطيبات المعنوية.

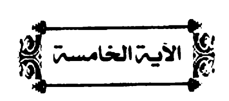
وقد يخطر في البال أننا لا بد أن نفهم من يوم القيامة في الآية دخول الجنة، لأن ذلك هو الظرف المناسب لأن يكون أي نوع من الطيبات خالصاً للمؤمنين. وأما في يوم القيامة، فيكون الناس مشغولين بالكتاب والحساب والعذاب، فكيف ستكون الطيبات خالصة لهم يومئذ؟

وإذا فهمنا من يوم القيامة: دخول الجنة أمكن أن نفهم من اللذائذ نوعها المادي.

وجواب ذلك أن انشغال الناس يوم القيامة، لا يكفي قرينة على أن نفهم منه دخول الجنة. لوضوح: أنه ليس كل الناس منشغلين بذلك المعنى. نعم، يكون المنشغل خالياً من الطيبات بأي معنى كان. ولكن عدداً لا يستهان به سيكون ناجياً من ذلك، وهم الذين يحاسبون حساباً يسيراً أو لا يحاسبون على الإطلاق، أو تنالهم الرحمة أو الشفاعة بسرعة ونحو ذلك. كل حسب استحقاقة. وهؤلاء هم المؤمنون المشار إليهم في الآية الكريمة. وهم لن يكونوا منشغلين عن تلقي الطيبات، مهما كان نوعها. فإن علمنا - كما علمنا فيما سبق- أن الطيبات المادية غير موجودة يوم القيامة جزماً.

إذن يتعين أن يراد بها الطيبات المعنوية بطبيعة الحال. ويكفي في ذلك ما أشرنا إليه من زوال الحساب أو كونه يسيراً أو تلقي العفو والغفران أو الشفاعة أو إعطاء المزيد من الثواب أكثر من الاستحقاق وغير ذلك من الأمور.





الآية الخامسة

قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُمْ بِاللّهِ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1].

تعرض السيد الشهيدﭭ لهذه الآية المباركة في بحثه حول الخمس من كتاب فقه الأخلاق[2].

قالﭭ: والفهم الفقهي لهذه الآية الكريمة هو الحكم بملكية هؤلاء الأصناف لخمس الغنيمة، وقد فسرت السنة الشريفة، هذه الأصناف: بأن ما كان لله فهو لرسوله، وما كان للرسول فهو لذي القربى، وهو الإمام المعصومﷺ، وما كان للإمام فهو لنائبه العام أو الخاص. وما كان لليتامى والمساكين وابن السبيل فهو مشروط بأن يكونوا من بني هاشم، ولا يجوز إعطاؤها لغيرهم، كما لا يجوز إعطاء الزكاة إليهم.

---

(١) سورة الأنفال: ٤١.

(٢) فقه الأخلاق: ٤٥١.

والآية لا تدل على وجوب الدفع، بل تدل على ملكيتهم في العين، بهذا المقدار من الكسر العشري، فيجب دفع ما يملكون إليهم. من حيث إنه يجب إيصال كل مملوك إلى مالكه .

وفسر فقهاؤنا الغنيمة، طبقاً للسنة المعتبرة بمطلق الغنيمة، يعني كل مال يدخل في ملكية الإنسان مجدداً ولا تكون خاصة بالغنائم الحربية الجهادية، ومن هنا شملت الهدية وأرباح السنة وغيرها .

ولا نريد أن نناقش في ذلك، إذ لعل كل ذلك من ضروريات الفقه عندنا، والأخذ به يكاد أن يكون إجماعاً .

وإنما نريد أن نخطو خطوة واحدة إلى باطن الآية لكي نستفيد من الجهة الأخلاقية. ومثل هذا الباطن يحتاج إلى مفتاح يدل عليه وطريق يوصل إليه.

وأهم تلك الطرق وأسهلها هو إظهار فشل الفهم الظاهري للآية، لينسحب عن الميدان، ويحل محله الفهم الآخر الذي يصبح عند ذلك مبرهناً ومفهوماً أيضاً.

إذ يمكن أن يرد على الفهم المشهوري للفقهاء بعض الإيرادات:

الوجه الأول: بيان الوجه في فتح همزة «أن» في قوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ فإن ذلك، يبقى بلا وجه في هذا الفهم المشهوري. وكل فهم أوصلناه إلى تفسير ذلك، يكون هو الأولى والأوفق بظاهر القرآن الكريم.

الوجه الثاني: إن العطف يكون حسب القواعد بتقدير تكرار العامل. فما هو العامل المكرر بالعطف في قوله تعالى: ﴿وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي

الْقُرْبَى﴾؟

إن قلت: هو اللام. قلنا: كلاّ فإن هذا ظاهر وليس بمقدر، فنحتاج إلى عامل مقدر غيره فقد نقول: إن المقدّر هو المبتدأ أو اسم أن، يعني وخمسه للرسول وخمسه لذي القربى. وعندئذ لا يكون من الممكن أن تحمل كل هذه الأخماس على كونها خمساً واحداً، بل يتعين أن يكون متعدداً على إيضاح سيأتي بعونه سبحانه .

إن قلت: إن الظاهر هو تكراره بنفس المدلول فلا يكون المراد منه متعدداً.

قلنا: إن قلنا به لزم تعدد ملكية المال الواحد لمالكين متعددين وهو محال فقهياً، إلاّ أن يحمل على معنى قد نشير إليه بعد ذلك.

الوجه الثالث: أنه قال: ﴿إن كنتم آمنتم﴾. وهي جملة شرطية، وفعل الشرط موجود، وأما جوابها فيعرف مما قبله، أي فللّه خمسه وهذا متعين على القاعدة.

ومعنى ذلك أنكم إذا لم تكونوا آمنتم فليس لله خمسه. أو أن الحكم بوجوب دفع الخمس غير ثابت لأن المشروط عدم عند عدم شرطه. وهذا غير محتمل فقهياً.

الوجه الرابع: علاقة الخمس بالقتال فإنه يقول: يوم التقى الجمعان. فيختص الخمس بغنيمة الحرب وهو على خلاف مشهور علمائنا .

فإن قلت: فإنه فسر بالأخبار المعتبرة بكل غنيمة.

قلنا: إذا اقتصرنا على هذا المقدار من التفكير، لم تكن هذه الأخبار معتبرة، لأنها مخالفة لظاهر القرآن وما خالفه سقط عن الحجيّة. فلأي من هذه الوجوه الأربعة، فضلاً عن الجميع لابد أن نستأنف فهماً جديداً للآية الكريمة، مع اعترافنا بأن ظاهرها المشهوري هو الصحيح والمتعيّن فقهياً. وهنا ينبغي أن نلتفت إلى فكرة مقابلة لتلك الفكرة الواردة في السنة الشريفة والتي تقول كما سمعنا: ما كان لله فهو للرسول وما كان للرسول فهو للإمام وهذا صحيح، إلاّ أننا مع ذلك يمكن أن نقول العكس من حيث إن ما كان لليتامى والمساكين وابن السبيل، فهو للإمام، وما كان للإمام فهو للرسول، وما كان للرسول فهو لله، فرجعت الأشياء كلها لله سبحانه فإنه بيده الخلق والأمر و ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[1].

و﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[2] ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾[3].

فيكون المعنى المختصر للآية الكريمة أن كل غنيمة وعطاء ظاهري ومعنوي أو دنيوي وأخروي، فهو لله سبحانه في المرتبة الأولى والأعلى والأكثر واقعية. فإن تنزلنا عن ذلك درجة قلنا إن ملكيته مقسمة خمسة أقسام: لله وللرسول ولذي القربى والمساكين ولأبناء السبيل. أما اليتامى فيكون إدراجهم ضمن المساكين، وسيأتي عنهم مزيد إيضاح .

---

(١) سورة يس: ٨٣.

(٢)سورة الزمر: ٦٣.

(٣)سورة هود: ١٢٣.

فينقسم جميع ذلك بين هؤلاء الخمسة بصفتهم فاعلين ومؤثرين لا بصفتهم منفعلين أو آخذين، كما هو ظاهر الشريعة. وهذا كما ذكرنا في الوجه الثاني السابق.

كما يمكن أن نفهم منه: أن كلّي العطاء منوط بهذه المؤثرات أو الأسباب الخمسة كل بحياله واستقلاله، بحيث يصلح أي واحد منها أن يكون مؤثراً.

وهذا العطاء أيضاً يحتاج من جانب الفرد إلى مزيتين لا يمكن أن يناله بدونهما، وهما الإيمان والجهاد، بمعناهما الظاهري أو الباطني. ومن هنا يرتبط صدر الآية بنهايتها: ﴿إِن كُنتُمْ آمَنتُمْ ... يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ﴾[1].

الفقرة (٢): الحديث عن الصنف الثاني في آية الخمس

إن قلت: أما تسبيب الله ورسوله فقد عرفناه لأنه تعالى يقول: ﴿إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِهِ﴾[2] فما هو الوجه في تسبيب المساكين وأبناء السبيل وأضرابهم؟

أقول: لا شك أن الآية ميّزت بين الصنفين فصنف اعتبرته المسبب الأعلى وهم الثلاثة الأوائل في الآية. وصنف اعتبرته المسبب الأدنى وهم الثلاثة المتأخرون فيها. بدليل عدم تكرار اللازم وتغير السياق اللفظي.

فهذا الصف الثاني يمكن أن نفهمه على فهمين:

---

(١) سورة الأنفال: ٤١.

(٢) سورة التوبة: ٧٤.

الفهم الأول: كونه من ضمن المسببين والمؤثرين كما سبق. وذلك بأن نحمل المعنى على كونه إشارة إلى الفرد المعطي نفسه من حيث إنه لا يكتسب صفة الاستحقاق للعطاء، إلاّ إذا اتصف بكونه من الفقراء وأبناء السبيل.

أما كونه من الفقراء فلتقديم فقره الحقيقي إلى الله عز وجل. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ﴾[1].

وأما كونه ابن سبيل، فلانقطاعه عن الأسباب الدنيوية وخروج حب الدنيا من قلبه.

وأما كونه يتيماً فليأسه من المخلوقين. وأن الأب المربي والمدرس المربي ليس لهما تأثير حقيقي، ما لم يكن الله سبحانه هو الواهب والموفق.

ومن هنا كان الصنف الأول في الآية هو الفاعل الحقيقي، وكان الصنف الثاني فيها متمم الاستحقاق للعطاء أو قلّ: إن الأول يمثل المقتضي والثاني يمثل عدم المانع، باصطلاح الفلسفة .

الفهم الثاني: أن نعتبر الصنف الأول هو الصنف الفاعل والمؤثر فقط، والصنف الثاني هو الطرف المنفعل والآخذ. باعتبار أن العطاء الذي يأتي إلى المؤمن، يجب أن لا يكون حكراً عليه، بل يجب عليه أن يوزعه بين المستحقين والمتحملين لمسؤوليته، وبالآخرة: على المحتاجين إليه والمريدين له وهم اليتامى والمساكين وأبناء السبيل، على المعنى الذي ذكرناه في الفهم الأول .

---

(١) سورة فاطر: ١٥.

الفقرة (٢): في انتساب العطاء إلى الله سبحانه

فإن قلت: إنما فهمنا مما سبق أن الشيء الواحد من العطاء مقسم خمسة أقسام، لكل صنف من المذكورات قسم. مع أن الواقع أنها جميعاً لله عز وجل.

قلنا: نعم، إلاّ أن هذا بالنظرة الأعلى. وأما بنظر أدنى منه فهو موزع فعلاً بين هذه الأصناف.

ويمكن أن نفهم معنى آخر، وهو أن يكون كل صنف مالكاً للجميع وليس هذا من قبيل الملكية الفقهية ليستحيل تعلقها بالجميع، بل بمعنى تسبيب كل واحد منها، بما هو أهله وبمقدار تأثيره في إيجاد هذا الشيء كله. ويكفينا أن نلتفت إلى أنه يلزم من عدمه، أي أنه لولا هذا التأثير لكان هذا الشيء منعدماً أو هذا العطاء زائلاً.

فإن قلت: فإن الآية قالت: ﴿لِلَّه وَلِلرَّسُول﴾. واللام تفيد الملكية لا التسبيب والعلية.

قلنا: إن العلة دائماً مالكة للمعلول، بل هي الملكية الواقعية، وليست الملكية الظاهرية إلاّ وهماً بإزائها.

وقد قالوا في الفلسفة: بأن المعلول يحتاج في وجوده وفي استمراره إلى العلة، إذن فالعلة مالكة ومسيطرة على معلولها، ما دام المعلول موجوداً ولا يمكنه أن ينفك عنها.

فإن قلت: فإن الآية ذكرت ستة عناوين مؤثرة، مع أنها ذكرت الخمس ولم تذكر السدس.

قلنا: هذا له عدة أجوبة:

الجواب الأول: إرجاع العناوين الثلاثة الأخيرة إلى عنوان واحد، هو: المحتاج عموماً. فتندرج الثلاثة فيه. وذلك: بقرينة عدم تكرار اللام فيما بينها .

إلاَّ أن هذا لا يتم لأن العناوين عموماً ستصبح أربعة لا خمسة، فيتجدد الإشكال .

الجواب الثاني: أن نفهم انتساب العطاء إلى الفاعل المسبب ونفهم - كما سبق في بعض الوجوه- اقتصار التسبيب على الصنف الأول دون الصنف الثاني، الذي اعتبر منفعلاً مستحقاً.

إلاَّ أن هذا لا يتم لأن المؤثرات سوف تصبح ثلاثة لا خمسة، فيعود الإشكال. ما لم يتم الجواب عليه من زاوية باطنية أخرى لا مجال لشرحها .

الجواب الثالث: أن نحذف أحد العناوين الثلاثة المتأخرة. وقد أشرنا فيما سبق إلى أنه عنوان اليتيم، بالرغم من كونه غنيّاً وعزيزاً في مجتمعه، يكون مستحقاً. فإنه إنما يكون مستحقاً بصفته فقيراً أو مسكيناً فيندرج تحته.

فإن قلت: فإنه لا ضرورة لتقدير لفظ «خمسه» مراراً بعد تكرار اللام الظاهرة: ﴿وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى﴾ فإنه يكفي في تكرار العامل بالعطف.

قلنا: إننا إذا سلمنا بذلك خلافاً لما ذكرناه فيما سبق، فقد اقتربنا إلى الفهم المشهوري، ولكننا هنا فقط نريد أن نفهم من الغنيمة معنى معنوياً مع

الاحتفاظ بأن العناوين الستة المدرجة في الآية الكريمة هم من الآخذين والمنفعلين، ولم نلاحظ فيهم جهة الفاعلية والتسبب لأن مقتضى فهم المشهور هو ذلك.

وهنا يمكن أن نفهم من الغنيمة أحد أمرين:

الأمر الأول: ما سبق أن ذكرناه من أن المراد منه العطاء الإلهي على كل أشكاله. فيراد من دفع الخمس التسبيب إلى ذلك العطاء بالشكل المناسب له.

فيكون الفاعل فيه هو الفرد وتلك العناوين منفعلة أو آخذة. ومن هنا قيل:

إن القدم الأولى من العبد والباقي من الله. وعلى أي حال، فيكون الفرد فاعلاً للخمس، ومنفعلاً في غيره على الترتيب الذي سبق .

الأمر الثاني: أن نفهم من الغنيمة ما يشمل الذات نفسها فإنها أيضاً من عطاء الله سبحانه، وعندئذ فلا بد من دفع جزء منها لله عز وجل خصوصاً، ولكل هؤلاء المستحقين عموماً .

فإن قلت: فإنه ينبغي دفع كل الذات إليه سبحانه، وليس خمسها أو كسر ضئيل منها.

قلنا: نعم، فإن تلك الأخماس الباقية هي لله سبحانه وإنما يدفع الفرد بمقدار ما يشعر به من السيطرة على ذاته وقيادتها، وهو ليس إلاّ جزءاً ضئيلاً من الذات الكلية فإذا دفعه إلى الله سبحانه كانت الذات كلها له سبحانه .

مع الالتفات هنا، إلى أنه لا يراد بالخمس تحديد الكسر المعين، بل

مطلق الكسر الضئيل، الذي قد يختلف باختلاف الأفراد أنفسهم .

فإن قلت: فإن الذات لا تدفع لغير الله سبحانه فكيف نصّت الآية الكريمة على خلاف ذلك؟

قلنا: إن الأمر كما قال السائل، إلاّ أن إعطاء الذات لله على غير مستوى إعطائها لغير الله، ولو كان على غرار واحد ومستوى فارد لكان شركاً. غير أنها لله ومن يأمر الله بحبه أو نفعه فينفذ إرادة الله تعالى فيه .

ولا شك أنه أمر بحب النبي وقرباه وبقضاء حاجة المحتاجين اقتصادياً ونفسياً وعقلياً وعلمياً .

الفقرة (٤): في اشتراط أن يكون الصنف الثاني هاشميا

في أن يكون الصنف الثاني في الآية مشترطاً بكونه هاشمياً عموماً أو علويّاً خصوصاً. كما دلّت على ذلك السنة المعتبرة الشريفة، وللسنة المعتبرة أن تقيد القرآن الكريم .

ونحن حسب التفسيرين السابقين، إما أن نعتبر الصنف الثاني فاعلاً، وإما أن نعتبره منفعلاً، فإذا اعتبرناه فاعلاً، توقف فهم الآية على مقدمة مختصرة وحاصلها: أن الانتساب إما أن يكون نسبياً أو تربوياً وعلمياً.

ونحن نعلم أن الانتساب السببي أهم عند الله من الانتساب النسبي. بل هو الانتساب الحقيقي عقلياً وروحياً ونفسياً، وعليه تترتب الآثار المعنوية المهمة وتدل على ذلك جملة النصوص كقوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ

﴿الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾[1]. وهو إشارة إلى الولادة الاعتيادية، وإنما يختلف الولد عن أبيه بهذه الصفات باعتبار تربيته وثقافته التي هي الولادة المعنوية الأساسية.

ومن هنا قال تعالى عن أحد أولاد نوح عليه السلام: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾[2].

فنفي الولادة النسبية باعتبار عدم أهميتها تجاه الولادة السببية التي كانت منتفية تجاه نوح باعتبار فسق الولد وفساده.

ومن هنا ورد: «اللهم العن بني أمية قاطبة».

وليس المراد من كان منهم نسباً بل من كان منهم سبباً. وعندئذ لا يمكن أن يكون صالحاً أو لا يستحق اللعن. وأما إذا كان منهم نسباً ولم يكن منهم سبباً لم يستحق اللعن .

إذن فالعمدة الأهم هو الانتساب المعنوي لا النسبي. ومن هذا القبيل الانتساب إلى بني هاشم وإلى النسب العلوي الشريف. فإنه إنما يكون بالجانب الأهم وهو عالم المعنى. فقد لا يكون هاشمياً نسباً ولكنه يصبح كذلك سبباً. وكذلك العكس، وهو ما إذا كان هاشمياً ولكن النسب الهاشمي بريء منه لتطرفه في العصيان والطغيان.

إذن، فمن الحق أن يكون هذا الجانب أو هذا الصنف من الناس فاعلاً

---

(١) سورة يونس: ٣١.

(٢) سورة هود: ٤٦.

للخيرات وواسطة في فيض الله سبحانه .

وأوضح ذلك هم المعصومون عليهم السلام، ومن هنا ورد أنهم أبواب الله وأمناء الله، وأنّ إرادته تصدر من بيوتهم.

هذا إذا اعتبرنا هذا الصنف فاعلاً .

وأما إذا اعتبرناه منفعلاً، فمن الواضح أن هذا الانتساب بأي معنى فهمناه هو الأحق بالنفع والانتفاع، لأن فيهم شرف النبوة والعصمة. وقد كان من العارفين من يقول: إن النطفة النبوية تطهر ذات المولود. فيكون أكثر قابلية للتكامل وأكثر استحقاقاً للعطاء. وهو معنى تكويني في الخلقة، ناتج من مشيئة الله سبحانه ولطفه.

الفقرة (٥): في دفع إشكال على اشتراط الهاشمية

قد يخطر في البال: أن الفقراء من غير بني هاشم أضعاف فقراء بني هاشم، مع أن المبالغ المرصودة بالخمس لهم أضعاف المبالغ المرصودة لغيرهم بالزكاة. لأننا عرفنا أن نسبة الزكاة هي حوالي جزء واحد من أربعين جزءاً. في حين أن الخمس يمثل العشرين بالمئة من مجموع المال. ويمكن أن يجاب ذلك على عدة مستويات:

المستوى الأول: إننا لا ينبغي أن نلحظ النسبة بين الهاشميين وغيرهم في كل البشرية، بل في خصوص المسلمين المؤمنين، فقط .

فإذا لاحظنا أن نسبة التوالد بين الهاشميين متصاعدة نسبياً، كانت النسبة الفارقة بين الجماعتين أقل من المتصور بكثير.

المستوى الثاني: إننا لا ينبغي أن نلحظ إعطاء الخمس من البشرية كلها، فإن هذا مما يخالف الواقع المعاش مئات من السنين فإن أغلبها ليسوا من المسلمين، ولا يؤمنون بدفع الزكاة ولا الخمس.

بل إن دفع الزكاة في المجتمع أوسع من دفع الخمس، إذا لاحظنا مذاهب المسلمين عموماً. مضافاً إلى إمكان التزام طبقة أكبر من الناس بها، باعتبارها أرخص من الخمس وأقل تكليفاً للمالك، فيكون وقعها على الناس أسهل.

ومن هنا أمكن أن يجتمع من الزكاة بما يقارب أو يزيد عما يجتمع من أموال الخمس.

المستوى الثالث: أن نلحظ القوى المضادة في العالم الإسلامي والمسلمين. فإنها بلا شك أنها مضادة للانتساب الهاشمي عامة والعلوي خاصة، سواء فهمنا منه الانتساب المعنوي أو النسبي. بل فيما إذا فهمنا منه الانتساب المعنوي كان أولى بذلك العداء، كما هو معلوم ومجرب، سواء كان الانتساب النسبي موجوداً للفرد أم لا.

وعلى أي حال، فسيكون الفرد منهم أحوج إلى المال وأحوج إلى زيادة الصرف لدفع أنواع البلاء وكفاية الشر، مما وقع فيه من الفقر والمرض، أو مهما يتوقع أن يقع فيه. في حين يكون سواهم من الأفراد أقل بلاء منهم بكثير، ومن هنا أقل حاجة للمال بطبيعة الحال .

المستوى الرابع: إن الله تعالى يعلم، عند تشريع مثل هذا الحكم، أن من سيكون لهم الهمة في إطاعة دفع الخمس وتطبيقه قليلون نسبياً في

المجتمع. في حين أن دافعي الزكاة كثيرون نسبياً، بل هم أكثر من دافعي الخمس بأضعاف.

وهذا غير المستوى الثاني السابق فإن ذلك كان باعتبار الاعتقاد بوجوبه دينياً أو مذهبياً، وهذا المستوى باعتبار إطاعته وتطبيقه.

المستوى الخامس: أن نلحظ قول الفقهاء حين قالوا: إنه إن قلّ مورد الخمس عن الهاشميين أمكن تعويضهم من الزكاة. وإن قلّ مورد الزكاة على غيرهم أمكن تعويضهم من الخمس.

إذن، فالتخصيص غالبي وليس دائمياً أكيداً.

المستوى السادس: إن الحكم الممنوع شرعاً أمران:

أحدهما: تحريم دفع زكاة غير الهاشمي إلى الهاشمي، وأما العكس فلا مانع منه.

ثانيهما: تحريم دفع حصة الخمس التي تعود إلى الهاشميين إلى غيرهم وهو نصف الخمس، وأما النصف الآخر الذي يعود إلى الإمام فهو مطلق من هذه الناحية.

إذن، فكما وجدنا في جانب الخمس منعاً من غير الهاشميين وجدنا في جانب الزكاة منعاً عن الهاشميين أنفسهم.

وليس أي من المتعين مستوعباً لصنفه، لا للزكاة كلها وللخمس كله، بل في كل منهما جانب عام يمكن أن يستوعب أي فرد هاشمياً كان أم لم يكن.

المستوى السابع: إننا إن فهمنا من الخمس والزكاة شكلاً من أشكال

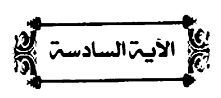
العطاء المعنوي، لا المادي فينبغي أن نفهم إلى جنب ذلك من الهاشميين وغيرهم الجانب المعنوي أيضاً، كما سبق أن ذكرناه .

عندئذ يكون من الطبيعي أن لا يكون الهاشمي مستحقاً لزكاة غيره؛ لأن كلام المتدني عن الكمال لا يكاد يفيد الشخص المتكامل.

كما يكون من الطبيعي أن لا يكون غير الهاشمي مستحقاً للخمس المرصود للهاشمي لأنه سيكون أعلى منه مستوى ومع اختلاف المستوى تتعذر التربية والهداية. فإن التربية دائماً يجب أن تكون في حدود ما يحتاجه الفرد ويتحمله .

فإن قلت: فإن كان سهم الهاشميين يجب حجبه عن العوام بهذا المعنى فكيف بسهم الإمام الذي لا بد أن يكون أعمق من ذلك وأهم. في حين لم يقل أحد بحرمة وصوله إلى العوام.

قلنا: إن سهم الإمام (عليه السلام)، لا يمكن أن يعني من الناحية المعنوية، العلم الخاص بالإمام (عليه السلام)، وإلا لم يتحمله أحد على الإطلاق. بل نعني به ما يمكن للإمام أن يدفعه إلى الآخرين من مساعدات وعنايات وهدايات، كل بحسب مقداره واستحقاقه. وهذا يكفي للجزم بإمكان وصوله إلى كل أحد بهذا المقدار. وقد كان ديدن الأئمة (عليهم السلام) على ذلك جيلاً بعد جيل.



الآية السادسة

قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاء قَالَ اتَّقُواْ اللّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ * قَالُواْ نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ * قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاء تَكُونُ لَنَا عِيداً لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ * قَالَ اللّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لاَّ أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾[1].

---

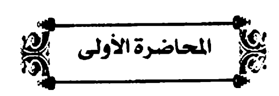
(١) سورة المائدة: (١١٢-١١٥).

أعوذ بالله من الشيطان اللعين الرجيم

توكلت على الله رب العالمين

وصلى الله على خير خلقه محمد وآله أجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم(١)



المحاضرة الأولى

أود ولليوم الثالث باللغة الحديثة أن أتحدث بشيء خارج المادة الفقهية، وحيث أن الحديث عنوانه العام هو العيد، فنتحدث عن ما يمكن بيانه من تفسير الآية الكريمة التي ورد فيها لفظ العيد ولعله هو اللفظ الوحيد الوارد في القرآن الكريم بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاء قَالَ اتَّقُواْ اللّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ * قَالُواْ نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ * قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاء تَكُونُ لَنَا عِيداً لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ * قَالَ اللّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن

---

(١) التفسير الأخلاقي والباطني لهذه الآية الشريفة جاء ضمن ثلاث محاضرات للسيد الشهيد محمد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ بمناسبة أيام العيد.

﴿يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لاَّ أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾.

الحقيقة ليس المقصود هو بيان المعاني اللغوية لألفاظها وإنما ندخل في باطنها ولو بمقدار أصبعين، مثلاً، من جملة الإشكالات التي ترد أن الحواريين (رضوان الله عليهم) مهما كان حالهم على كل حال أنا لا أحسن بهم الظن جيداً، لأن أكثرهم زلق وبشّر بالثالوث غير المقدس بعد ارتفاع المسيح عليه السلام، لكن المهم أن الظاهر منهم في ذلك الحين أنهم أناس طيبون وأخيار ومن خاصة الخلق ومتربّون على يدي هذا النبي الكريم الذي هو من أولي العزم، إذاً كيف يشكّون مثل هذا الشك الواضح الصريح والمصرح به في الآية: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾، بمعنى أنه تشكيك في القدرة الإلهية، فما هو الجواب؟ بالحقيقة الجواب يكون على أشكال، منها:

التشكيك - لو صح التعبير التشكيك في مقابل التشكيك- التشكيك بمستوى هؤلاء إنما ندعيه أو يدعيه المسيحيون أنهم من أولياء الله ومن أفاضل الخلق، ليس بصحيح، نعم، فيهم هكذا، ربما أقلهم هو هكذا، لكن ليس كلهم ولا دليل في الآية على أن كلهم قالوا هذا الكلام لا، أكثرهم قال هذا الكلام وأكثرهم فاسد، والفاسد منهم قال هذا الكلام وانتهى الحال، فلذا يقول بعد ذلك: ﴿اتَّقُواْ اللّهَ﴾ يعني أنهم غير متقين فضلاً عمّا فوق التقوى من المراتب.

الجواب الثاني: بعد التنزل عن الجواب الأول واعتبار أن القائلين كانوا من أولياء الله ومن المقربين، حينئذ لا يصح أن يكون تشكيكاً في قدرة الله سبحانه وتعالى، وهذا ينبغي أن يكون واضحاً، فيأتي الجواب الثاني

والثالث، وفي هذا الجواب الثاني نقول أو يقال بأنه سؤال عن الاستحاق، لأن الله تعالى لا يعمل إلاّ ما هو مستحق للعبد، أما ما هو زائد، فمقتضى القاعدة أنه غير معطى للعبد، يحرم منه العبد، لأنه أكثر من الاستحقاق لا يتحمله العبد، فنستطيع أن نقول نحواً من المجاز أنه غير داخل في القدرة الإلهية، وإنما الداخل في القدرة الإلهية هو النظام المعروف، وهو الإعطاء بقدر الاستحقاق، وأما الزائد فكأنّه غير قادر عليه ربّ العالمين مثلاً من باب أنه ملتزم بعدم فيضه على العباد ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ يعود السؤال عن قابلية القابل يعني الاستحقاق، وهل أننا مستحقون أن ينزل علينا مائدة من السماء، أو أننا غير مستحقين لذلك؟ ونحو ذلك من الكلمات، فحينئذٍ يرتفع الإشكال.

وإن كان بيان اللغة يكون سمجاً كان يمكن بيانه بلفظ آخر، لكنه على أية حال والسماجة ليس للقرآن وإنما القرآن ناقل وناقل الكفر ليس بكافر كما يعبرون.

الجواب الثالث: إن [ربّك] لا يراد به الله سبحانه وتعالى؛ لأن ربّ كل شيء هو مالكه والمسيطر عليه، الله هو ربّ العالمين أكيداً فيما إذا كان وصلنا إلى مرتبة هي المسيطرة على كل عالم الإمكان، فذاك هو الله سبحانه وتعالى، وأما إذ نُسبت إلى شخص ما [ربّي] أو [ربّك] فصحيح ربّ العالمين هو ربه أكيداً؛ لأنه هو أيضاً من ضمن العالمين ولكن دون هذه المرتبة أيضاً يوجد أرباب بهذا المعنى، الروح العليا لكل إنسان هي ربّه، الباطن ربّ الظاهر بمعنى من المعاني، فربّ المسيح هو باطنه العالي الذي

عند الله سبحانه وتعالى، وذلك الباطن فعال بطبيعة الحال إن كان العقل الفعال يسمى فعال، فذاك أيضاً فعال بـ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاء﴾، بهذا المعنى سوف لا يكون تشكيكاً في القدرة الإلهية وإنما تشكيك في قدرة هذا المستوى من الوجود، وليس كفراً على أية حال وإن كان عندنا واضح الصحة وواضح القدرة، ولكنه ليس كفراً، هل يكون تشكيكاً في فاعلية الفاعل؟ يعني هل أنك وصلت إلى تلك الدرجة التي تستطيع أن تحرك بها، أن تحرك المرتبة إلى العمل وإنزال الفيض أم لا؟ أنت لم تصل إلى تلك المرتبة التي تستطيع أن تحرّك تلك المرتبة لإنزال الفيض، فحمل الكلام - أي كلام الحواريين ولا أقول حمل الآية وإنما حمل مضمون الآية على الصحة من هذه الناحية- ممكن.

الفقرة الثانية من الحديث أننا نسأل عن نوعية هذه المائدة، طبعاً في الرواية إنها مائدة فيها سمك وفيها خبز.... الخ، هذا جواب لأهل الدنيا ولأهل المادة أو لأهل التصورات المتدنية، وهو لا يعني أن هذا منفي، أنا لا أريد أن أنفيه بل للقرآن ظاهر وباطن وكل منهما صادق في الحقيقة، وليس أن بيان الباطن هو نفي للظاهر، بل هو إثبات لهما معاً، فهذه مائدة وتلك مائدة أيضاً كما في بعض خطب أمير المؤمنين عليه السلام ما مضمونه: «حرر مائدة فيها آطائب الطعام وكذا وكذا»، ولكن أهل الدنيا أعرضوا عنها واتفقوا على جيفة على أنها تلك هي المائدة الجيدة وليست هذه المائدة الحقيقية هي الجيدة بالمعنى الظاهري، هذا مجاز ليست الآخرة هي المائدة وليست الدنيا هي جيفة ولكنه بالمعنى الباطني أو الواقعي هو حقيقة الآخرة هي

مائدة والدنيا هي جيفة ليس أكثر من ذلك، فلذا أيضاً ربّما ورد في بعض الأخبار: «ما معاوية إلاّ كلب استعوت كلاب»، أو شيء من هذا القبيل، ووصف الإنسان بكونه كلب ليس حقيقياً بالمعنى المادي، ولكنه حقيقيٌّ بالمعنى المعنوي أكيداً، لأنه عين النجاسة حقيقة وإن لم يكن كذلك بحسب الحكم الفقهي أو الظاهري والله العالم، فالمائدة حسب الأطروحة التي أريد أن أطرحها إنما هي مائدة معنوية وليس مائدة طعام مما يؤكل، أي الطعام الدنيوي.

أما سنخ تلك المائدة المعنوية فمجهول؛ لأن أي مائدة يتفضل بها الله سبحانه وتعالى، أي عطاء من عطائه يتفضل به - الشكر لله وهذا الشيء جداً كافي- ﴿قَالَ اتَّقُواْ اللّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾، بحسب ظاهرها إنه لماذا تشككون بالقدرة الإلهية إصبحوا متقين، كفّوا عن هذا الحديث، إلاّ إنه بحسب هذه الأطروحة الجديدة، ماذا يصبح؟ أنه يعطيهم رأس الخيط لنزول المائدة، يعطيهم السبب والعلة إنكم أوجدوا السبب لنزول المائدة حتى تنزل المائدة؛ لأنه وان كان الله تعالى لا يعطي مجاناً أو بدون مقابل، لابد من سبب لوجود العطاء، أو بالتعبير الآخر أنه اجعلوا نفسكم مستحقين حتى تنزل عليكم الموائد والأنوار، والوصول إلى درجة الاستحقاق يحتاج إلى مقدّمات بطبيعة الحال، فحينئذٍ أول مقدماتها وإن كان هي مقدمات عالية إلى حدّ ما، لكن أوائلها الحصول على درجات التقوى، أنت إذا لم تكن متّقياً - إذاً واصل حسابك، اذهب وابحث على ما ينفعك- وأما إن كنت تريد الفوائد الخاصة من الله سبحانه وتعالى والموائد الخاصة من الله

بدون أن تكون متقياً فلا معنى لذلك، فأنت إبدأ برأس الخيط الذي هو التقوى حتى يأتيك المائدة ﴿قَالَ اتَّقُواْ اللّهَ﴾، يعني رأس الخيط وأول الأسباب لمجيء المائدة هي تقوى الله سبحانه وتعالى: ﴿قَالَ اتَّقُواْ اللّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾، طبعاً لا ينال التقوى إلاّ المؤمن؛ لأن هذه الدرجات لابد من السير فيها، الإسلام، ثم الإيمان، ثم الورع، ثم التقوى، ولكل منها عشر درجات لا حاجة الآن للدخول فيه، فالمهم أنه لا يصل الفرد إلى أي درجة إلاّ بعد أن يكون قد وصل إلى ما قبلها - القفزة مستحيلة - أو على الأقل خارجة عن النظام الإلهي الاعتيادي، فإن كنتم مؤمنين اتقوا الله، أولاً درجة الإيمان ثم درجة التقوى ثم الحصول على المائدة وليست المسألة - بالجملة أو مجانية أو بدون قيد أو مفتوحاً حبلها - ليس بصحيح وإنما أمشوا على النظام لكي تحصلوا على النتائج، وإذا مشينا بهذا الممشى، فنعرف أن الجواب ليس خاصّاً بالحواريين، وإنما عام لكل الناس، لكل الخلق بمعنى من المعاني أو لكل البشر أو لكل الأجيال، فإنه لا تحصلون على الموائد الخاصة إلاّ بالتقوى، ولن تحصلوا على التقوى إلاّ بالإيمان، وهذا ينبغي أن يكون صحيحاً، ولن تحصلوا على الإيمان إلاّ بالإسلام، وهذا أيضاً ينبغي أن يكون صحيحاً ﴿اتَّقُواْ اللّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾، أنا لاحظت - أنا محدود مهما يكن من أمر صفر أو تحت الصفر - أنني في حدود اطلاعي قلت أحياناً هذا المعنى وأقوله، لأنني معتقد به أن النتائج الحسنة الرئيسة المعطاة في القرآن لعنوانين فقط ﴿الصَّابِرِينَ﴾ و﴿الْمُتَّقِينَ﴾، الصبر موعود بكثرة في القرآن وبتركيز على حسن نتائجه؛ لأن الله تعالى يعلم مقدار صعوبته في

الحقيقة جلّ جلاله، أي صعوبته على النفس الأمارة بالسوء؛ لأنه مباشرة ضد النفس الأمارة بالسوء أكيداً وقهر للنفس الأمارة بالسوء أكيداً والشيء الآخر هو التقوى ﴿وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[1]، ﴿وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى﴾[2]، ونحو ذلك من الأمور، وهذا معناه أحد أمرين، يعني كلا الأمرين:

أولاً: إن العاقبة الحقيقية ليست لمن دون التقوى، يعني أي شخص يكون دون التقوى حتى لو كان ورعاً إلاّ أنه لم يصل إلى درجة التقوى على تقدير التفريق بينهما كما هو الصحيح لا يصل إلى العاقبة الحقيقية بل يبقى مستحقاً للتأنيب وجرّ الأذن بمعنى من المعاني، أما في الدنيا وأما في الآخرة، يحتاج إلى تمحيص في النهاية هذه واحدة.

والثانية أنا اعتقد - على كل حال ولو كان كأطروحة انظر لها أنت من وجدانك- أن الصابرين والمتّقين شيء واحد، وليس شيئين، صحيح عنوانان متباينان بالمنطق واللغة والحوزة، علمياً نستطيع أن نقول أنه من بلغ إلى درجة الصبر حقيقة فهو متقي، كل صابر فهو متقي وكل متقي فهو صابرٌ أكيداً؛ لأنه بمعنى من المعاني أحد درجاته تنتج الآخر ثم ينتج صاحبه ثم ينتج صاحبه بالتدريج، أحدهما علة للآخر بحسب المستويات إلى أن يصل الإنسان إلى الصبر المحض والتقوى المحضة وهذا كافٍ جداً، وهذا هو الذي يوعد بالتركيز من كلا الجانبين على أنه له النتائج الحسنة وإلاّ -

---

(١) سورة الأعراف: ١٢٨.

(٢) سورة طه: ١٣٢.

سبحان الله لاحظوا- إذا كان صابراً غير متقي ليس له تلك النتائج الحسنة، وإذا كان متقياً غير صابر كأنّه لا يحتمل أنه يكون متّقياً أصلاً؛ لأنه بالأساس لا تنال التقوى إلاّ بالصبر، إذن فلابد من التركيب أو الدمج بينهما حتى نحصل أو يحصل الفرد على النتائج المطلوبة بطبيعة الحال.

﴿قَالُواْ نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا﴾، هذا بالمصادر موجود أنه هم أيضاً عندهم مقدار من التفكير مهما أسأنا الظن بهم أو أحسنّا الظن بهم بغض النظر عن ذلك، في النهاية عندهم درجة من التفكير لا بأس بها، فيقول المفسرون أنهم أعطوا أربعة فوائد لنزول المائدة ﴿قَالُواْ نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾، وكذلك عدة فوائد ربما ثلاثة وأربعة عدّدها عيسى بن مريم ﴿اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاء تَكُونُ لَنَا عِيداً لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ- ورزق منك- وَارْزُقْنَا - أي المائدة- وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾، فصارت سبعة فوائد لنزول المائدة، الفائدة الأولى على الأقل في كلام الحواريين بمقدار ما يسع الوقت ﴿نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا﴾، على تقدير كونها مادية فليس فيه إشكال، هذا هو المطابق للظاهر، وعلى تقدير كونها معنوية فلكل شيء أكله المناسب له - أي الحصول عليه بمعنى من المعاني- ويعبرون بالتنفيذ أي تمشي المادة بالدم ويكون مقوياً ومؤيداً للحياة وسبباً للنشاط، فكما أن الأمور المادية والبروتينية والفيتامينات وغيرها تمشي في الجسم أو في الدم، فتؤثر مثل هذه الآثار الجسمية أو المادية، كذلك العطاء الروحي يكون في الروح طبعاً بالملكة المناسبة له في

الإنسان، والإنسان فيه ملكات ما شاء الله.

وأيضاً يؤثر ذلك الأثر يؤثر أثر الأكل، كأنه أكل وكما لو أكل يؤثر الأثر المادي كذلك لو حصل على العطاء المعنوي أيضاً يؤثر ما يشبه هذا الأثر من النشاط ومن القوة والقدرة على الطاعة في جانبها الروحي ﴿وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا﴾[1]، بالحقيقة اطمئنان القلوب له أحد تفسيرين نفس هذا الذي في الآية الأخرى بالنسبة إلى إبراهيم عليه السلام تفسير أن يكون الاطمئنان طرفه هو الأعلى، والتفسير الآخر أن يكون الاطمئنان طرفه هو الأسفل، في الحقيقة أردأ التفسيرين هو الأول، مثلاً أننا نطمئن بصدق الرسالة نطمئن بأصول الدين نطمئن بوجود الله طرفه الأعلى بهذا المعنى. التفسير الآخر أن طرفه هو الأسفل تطمئن من البلاء الظاهري والباطني؛ لأنّ الإنسان في وجل ووحشة من أي بلاء أمام الله سبحانه وتعالى، البلاء الدنيوي يخوفه حتى لو كان هو صابر يوجد هناك تشكيك بشكل من الأشكال وصعوبة فيطمئن، وكذلك البلاء الباطني الوسوسة ونحو ذلك بالنفس الأمارة بالسوء والشهوات والرغبات المحرمة وغير المحرمة والمنحرفة تطمئن أي تنقطع ويحصل اطمئنان حقيقي عند نزول العطاء أي عند نزول المائدة، نتيجة من نتائج نزول المائدة اطمئنان القلوب من البلاء الظاهري والباطني، أما البلاء الباطني فينقطع أو يقلل إلى درجة يطمئن بها القلب، والبلاء الظاهري لا نقول ينقطع، الدنيا هي دار بلاء باستمرار وإنما

---

(١) سورة المائدة: ١١٣.

يحصل من الصبر ويطمئن منه القلب، أنا لا أخاف يا ربي أتى البلاء أو لم يأت، أنا لا أعتني به أصلاً وجوده كعدمه، المهم هو أن ترضى عني فقط فيطمئن القلب ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[١]، لا حاجة إلى الدنيا بما فيها ومن فيها وخيرها وشرّها ﴿وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا﴾.

نعم، نحن لو فسرناها بالتفسير الآخر من التفسير الأول أنه يطمئن القلوب بما فوقها لا بما تحتها بأصول الدين بمعنى من المعاني الذي هو الإشكال الرئيسي على إبراهيم، لا، بل تطمئن القلوب بما هو أسفل منها لا بما هو أعلى منها، فيرتفع الإشكال عن كلتا الآيتين، لكن لو فسرناها بالاطمئنان بما فوقها، حينئذ كأنما يكون بمنزلة تكاد تطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا، تطمئن قلوبنا بصدق رسالتك ونعلم أن قد صدقتنا، كأنما تكرار، فالجواب هنا أما أن نقول أن الاطمئنان معنى مباين للعلم بالصدق، هذا الذي فسرناه لا ربط له بالعلم بالصدق، يعني الاطمئنان جانب نفسي أو قلبي والعلم جانب عقلي وإدراكي وهذا لا ربط له بهذا، وأما أن نفسره باختلاف المرتبة، الاطمئنان مرتبة والعلم أزيد من الاطمئنان وأعلى من الاطمئنان أيضاً، ليس فقط نطمئن، بل يحصل العلم بالصدق، لكن يبقى الإشكال الآخر من قبيل ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾، وهؤلاء يبدو أنهم متسافلون إلى درجة عجيبة - كأنما يشككون بنبوة نبيهم عليه أفضل الصلاة والسلام- ﴿وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا﴾ يبدو أن قبل نزول المائدة لا يعلمون أنه قد

---

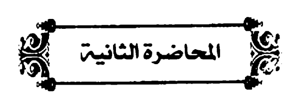
(١) سورة الرعد: ٢٨.

صدقهم، بالحقيقة هذا ما يمكن تفسيره بما هو أعلى وبما هو أسفل، والتفسير الأدنى هو الأول وهذا الذي يرد عليه الإشكال، أنه أشكّك بما هو أعلى، الذي هو النبوة أو ما فوق النبوة والعياذ بالله، حينئذ هذا الذي يحصل، لا، إنما بما هو أسفل؛ لأنه ماذا؟ نبي على العين والرأس صاحب معجزات، وسبب للمعجزات وكل شيء ومقرّب وعظيم عند الله، لكنه غير صادق، الصداقة الصادقة والصديق الصادق من هو؟ الذي يضر نفسه لينفعك ومَنْ:

إذا ريب الزمان صدعك شَتَّتَ شمل نفسك ليجمعك

هذا هو الصديق الصادق، فالصدق بهذا المعنى أنا عبرت عنه أنه الصدق متعلق بالأسفل - أي بالعلاقة الاجتماعية-، وليس بالأعلى الذي هو العلاقة مع الله سبحانه وتعالى ﴿أَن قَدْ صَدَقْتَنَا﴾ أي قد صدقت العلاقة معنا وراعيتنا، ولا تعرض عنّا بعنوان أنك مع الله ولا دخل لك بنا سبحان الله يعني هل نمد رجلنا بالشمس نحن متعلقون بك فإذا أنزلت علينا مائدة من السماء إذن نعلم أنك قد صدقتنا أي أنه علاقتك بنا حميمة ونفعتنا، وأما إذا لم تنزل علينا مائدة من السماء فقد أهملتنا وهجرتنا وتكون قد ظلمتنا بمعنى من المعاني، ومن هنا كان كأنه بنحو إلزامي لعيسى عليه السلام أن يدعو لنزول المائدة.

* * * *



أعوذ بالله من الشيطان اللعين الرجيم

توكلت على رب العالمين

وصلى الله على خير خلقه محمد وآله أجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

كأن بعض النفوس راغبة بالاستمرار بشرح الآية الكريمة.

الخطوة الأولى التي ينبغي أن نتخذها الآن، أننا فهمنا أن المسألة لا تخص الحواريين وإنما تخص الاستحقاق لكل شخص مستحق تنزل عليه الهبات الإلهية، معنى ذلك أن الحواريين عبارة عن أصحاب مرتبة معينة من الكمال معلومون عند الله، نحن لا نعلم كمال تلك المرتبة كل من يصل إليها يمر بمثل هذه التجربة لو صح التعبير.

الآن نتحول إلى طرف ثاني وهو أن عيسى بن مريم أيضاً نجرّده عن خصوصيته فيجرد الحواريين من الخصوصية، فعيسى بن مريم أيضاً نجرده عن خصوصيته؛ لأنه من قبيل نقول استاذهم أو موجههم أو هاديهم أو شيخهم باصطلاح السلوكيين، ونحن نعتبر أن كل هذا ليست في الإنسان في

نفسه وإنما في باطن النفس أكون مسؤولاً عن تعيين الأشخاص؛ لأن النفس فيها ملكات متعددة فكل واحدة منها ممكن أن نسميه بهذا الأسم.

الخطوة الأولى: أننا نفهم من مريم درجة من درجات النفس التي عادة تسمى بالنفس الأمارة بالسوء و ليست كلها أمارة بالسوء أو قل هي ليست أمارة بالسوء فقط. وإنما النفس عمل كثير منه الأمر بالسوء وقد تكون النفس طيبة صالحة إلى حدّ جيد، فتكون مريم إما تمثيلها بالمرأة فواضح، لأن النفس عبارة عن مجموعة الشهوات والفعاليات الدنيوية التي هي كيان المرأة قائم على ذلك، وتمثيلها أيضاً بمريم من ناحية أخرى وهو صلاحها ينتج من النفس أحياناً أيضاً بفعل الله سبحانه وتعالى كمال معين أو ملكة معينة متكاملة، ليس متكاملة مطلقة متكاملة إلى حدّ يحسّ به صاحبه، فيكون ابن هذه النفس - عيسى بن مريم- إقرار هذا المجموع من هو؟ هو العقل بطبيعة الحال أعلى من هذه المستويات كلها العقل المجرد المتكامل.

الحواريون من منهم؟ مجموعة ملكات متدنية - نستطيع أن نسميها متلنية نسبياً في النفس- فلذا هم متدنيون يمثلون وساوس ومشاكل النفس ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ﴾ الكلمة تصدر من مثل هذا المستوى، فيطلبون من الجهات المتكاملة من النفس أن تطلب من العقل أن يطلب من الله تنزيل هباته الخاصة والكل يستفيد - طبعاً النفس بمجموعها بكل ملكاتها تستفيد- من الهبات الخاصة، فاستطعنا أن نجرد الخصوصية بشيء آخر.

الخطوة الأخرى: أننا نقول مهما فسرنا الحواريين وغيرهم أن العطاء

ينزل بالاستحقاق مع وجود الاستحقاق، تأتي عبارة الشيخ المظفر التي أذكرها باستمرار «**الله تعالى كريم لا بخل في ساحته**»، فإذا وجد الموضوع مستحقاً يفيض عليه - طبعاً يقوله في الأمور التكوينية- إن العلة حينما تتم يطلب المعلول بلسان حاله الوجود وهو تام الاستحقاق باعتبار أن العلة تامة «**الله تعالى كريم لا بخل في ساحته**»، - تأتي هذه الكلمة أكيداً وهذا صحيح- و«**قادر لا قصور في قدرته، وعالم لا قصور في علمه**»، نأتي للمطلب كله من جميع الجهات فيفيض علة الوجود - أي على المعلول- فيوجد استجابة للدعاء الواقعي بلسان الحال، نفس الشيء يكون بالنسبة إلى الاستحقاق كل استحقاق هو هكذا وليس فقط استحقاق المعلول لوجود العلة أو قل كل هذه الأشياء هي من المعلولات أما مادية أما معنوية فيفيض عليهم، إذن ما الحاجة إلى دعاء عيسى بن مريم؟ هو هذا سبب كافٍ أننا نتقي الله والتقوى هي مجلبة أو السبب أو المقتضي لأجل الإفاضة وانتهى الحال لا حاجة إلى الدعاء الزائد، لأن «**الله تعالى كريم لا بخل في ساحته**»، بتعبير آخر «علمك بحالي يغني عن مقالي»، بالحقيقة جواب ذلك له أحد تفسيرين: - تقريباً هذا تفسير متدني ويوجد تفسير أعلى منه- التفسير المتدني يقول أن الاستحقاق هنا منتفي في المورد -نعم كبروياً الفيض يلحق الاستحقاق- لكن هنا لا يوجد استحقاق ذلك لماذا؟ لأنه يقول: ﴿**اتَّقُواْ اللّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ**﴾ وهذا واضح بالدلالة السياقية نستطيع أن نسميها أنهم ليسوا مؤمنين أو جلّة منهم ليسوا مؤمنين فإذا كانت المقدمة غير موجودة النتيجة أيضاً غير موجودة، فإذا الإيمان غير موجود

التقوى غير موجودة وإذا التقوى غير موجودة الإفاضة غير موجودة إذاً هذا الباب سُدَّ فانفتح الباب الثاني وهو الدعاء، الطلب إلى المعجزة أن لطفاً بغير استحقاق ينزل، لاستحقاق عيسى بن مريم له ثم يفيض على الحواريين، هذه واحدة.

والجواب الثاني: أننا نوحد - شيء معقول ويمكن استشفافه أو نأخذ من عبارة الشيخ المظفر - أن المعلول يطلب بلسان حاله الإفاضة، فالاستحقاق هو الدعاء هذا هو عينه وليس شيئاً آخر فإن لم يكن دعاء باللفظ فهو دعاء بلسان الحال وهذا كافٍ جداً، سبحان الله ليس شيء من الباطن قابلاً للإنكار، أريد أن أذكركم بهذا الشيء الموجود السيد ....[1]. (قدس الله روحه الزكية) في بطون القرآن شرح كفاية الأصول لابد كلكم رأيتموه أن شيخ فلان ما أعرف اسمه لأنه شهر رمضان تعطيل فلا بأس شيء من التفسير فقال: أنا أشرح لكم آية وهو يذكرها، فحضر في بحثه فضلاء الحوزة يومئذٍ يذكر منهم اثنين لعلّه أفضلهم السيد إسماعيل الصدر والشيخ النوري صاحب المستدرك، فشرح الآية أول ليلة فأستوضحوه - أي المعنى - وعجبوا من عدم انتقالهم إليه وهم فضلاء مشار إليهم بالبنان، أهل غفلة وذهول عن الأمور الباطنية وعجبوا من عدم انتقالهم إليه، هذا انتهينا منه أتى في الليلة الثانية بَيَّنَ معنى جديداً استوضحوه وعجبوا من عدم انتقالهم إليه إلى ثلاثين ليلة، ثلاثون باطن مندرج بَيَّنَ لهم استحقاقهم، هو

---

(١) يوجد قطع في الشريط المسجل في هذا المحل.

يعلم أن هؤلاء مستحقون لمثل هذه العطايا، فكان هو واسطة فيض من الله سبحانه وتعالى إليهم، أما هي شيء من المعاني لا أحد يقولها كأنما نسوها لا تبلغ إلى الناس حرام أن تبلغ إلى الناس؛ لأن الناس ليسوا على استحقاقها طبعاً لم تكتب ولم تنشر أصلاً؛ لأن الأئمة أعطوني رأس الخيط، أن القرآن له سبعون بطن أما أنه وراء هذا المطلب ما هو؟ لا نستطيع أن نحصل عليه دونه خرط القتاد، ﴿قَالُواْ نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا﴾، هذه الخطوة الأخرى طبعاً إضافة إلى ما قلناه ﴿وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا﴾ وهذا قد شرحناه ﴿وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾، كأنما الشهادة وظيفة نستطيع أن نقول ضرورية في الكون، فلذا ﴿وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[1]، أن تكونوا شهداء على الخلق أي المؤمنين شهداء على الخلق، المتشرعة يفهمون البشر - على كل حال- هو يقول شهداء على الخلق ويكون الرسول عليهم شهيداً أكبر منهم بمراتب وأعلى، فحينئذ ماذا يحصل؟ يصبح هو الشهيد على الشهيد، الشاهد على الشاهد، فالشهادة ضرورية تؤدى بالآخرة حينما يقف الخلق بين يدي الله بمعنى من المعاني يؤدون الشهادة إلى الله سبحانه وتعالى أن فلاناً فعل كذا وفلاناً فعل كذا فلان ترك كذا وفلان فعل وفلان قال ..... الخ. حينئذ هذه الشهادة عامة نستطيع أن نقول كما أن الرحمة عامة وخاصة كذلك الشهادة عامة وخاصة، فهذه الشهادة عامة لكن يوجد شهادات خاصة كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن

---

(١) سورة البقرة: ١٤٣.

رعيته ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾[١]، طيب هذا الراعي أو الإمام نستطيع أن نقول شاهد على مأموميه، لكن ليس على كل الخلق بل على مأموميه أي المعتقدين به والتابعين له ربما حتى السيد محمد الصدر يُبتلي بالشهادة في يوم ما أمام الله عليكم أو على أي واحد - محل الشاهد ليس هذا- فهذه شهادة خاصة أي تخص ماذا؟ يخطر في بالي رواية من زمان رأيتها: «يأتي شخص - بحسب مضمون الرواية- إلى أمير المؤمنين عليه السلام فيقول له: أنا من أصحابك فيقول له أنا ما أعرفك ولو كنت من أصحابي لعرفتك - ما مضمونه- فلا يدخل ضمن الشهادة»، لأنه لا يعرفه أي ليس شاهداً عليه، لأنه حقيقة في علم الله وثبوتاً ليس من أصحابه، فالشهادة الناتجة من الإمامة ومن الولاية والتبعية غير موجودة، نعم أمير المؤمنين شاهد بمعنى عام أكيد، فهذا المورد من موارد الشهادة الخاصة، ﴿وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾، أنه نزلت وإذا شهدوا في الحقيقة يترتب عليها آثار وضعية طبعاً - أي من الله سبحانه وتعالى- من قبيل ردود فعلهم تجاه شهادتهم وتجاه المشهود عليه، فلذا يقول ﴿فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا﴾[٢] ردود فعل صالحة وأخرى ردود فعل طالحة غير مرضية لله سبحانه وتعالى، وثالثة شكر أنه خير ما فعلت شكراً لك أنزلت علينا هذه الهبة، ورابعة لهو وغفلة يأكلونها وينسون كما هو أغلب الناس كذلك، شأن

---

(١) سورة الإسراء: ٧١.

(٢) سورة المائدة: ١١٥.

النفس طبعاً هي كذلك، إذا كان فسرنا الحواريين بالنفس تأكلها وتنسى بطبيعة الحال، وقد يكون كفراً بهذه الزيادة أما شكر إما وسط أما كفر أي كفر بالنعمة، قال عيسى بن مريم يدعو أما عين ما سبق أما غير ما سبق على جودة التفسير سبحان الله لاحظوا هم قالوا: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ ما يقول ربي بطبيعة الحال الحقّ معه، لأن الروح العليا وإن كان فيها فائدة لكن إنما تفعل بإرادة الله الذي هو رب العالمين الذي هو ربّه وربّ العالمين وأنا حينما أطلب - وان كان العبارة غير لطيفة - حينما أتسول، ما أتسول من نفسي وإنّما أطلب مباشرة من الله الذي هو غير متناهي القدرة وغير متناهي العلم، وروحي مهما كانت فهي محدودة في حين أطلب من غير المحدود مباشرة هم قالوا ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾، كأنما هذا حدّ إدراكهم هذا مبلغهم من العلم لكنه لا، مبلغهم من العلم أكثر مباشرة اتجه إلى الله سبحانه وتعالى ﴿اللَّهُمَّ رَبَّنَا - الذي هو ربّ الجميع - أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاء﴾، طبعاً معنى ذلك ماذا؟ هذا أيضاً ينبغي أن نلتفت إليه وأن نستفيد منه في الحقيقة وهو أن الدعاء لا يكون إلاّ لمصلحة إذا كان الإنسان واعياً، واعياً إلهياً يعني لا يدعو إلاّ لأجل مصلحة حقيقية وإلاّ خير له أن يغلق فمه، الدعاء طبعاً بهذا المعنى إذا كان من العوام سوف يتخذ دعاءه نحو اعتراض على الله سبحانه وتعالى: لماذا هذا الشيء؟ أنا أريد أن تغيره! أو إرادة ما لا يريده الله سبحانه وتعالى، وهذا هو من الشرك الخفي المبتلى به كل الناس، فالدعاء لا يكون إلاّ لمصلحة حقيقية، وبتعبير آخر إذا كان على هذا المستوى من الارتفاع على مستوى الأنبياء والمعصومين يحتاج إلى إذن من

الله سبحانه وتعالى: أنتم ادعوا، وإلاّ أنا أفعل وأنت لا تريد جلّ جلالك ليس له معنى، إنما يفعل ما يريد الله ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾[1]، فقد شفع له، إذن المسألة مرضية لله سبحانه وتعالى، أما أن نقول هم مرضيون على أحد التفاسير وأما أن نقول الدعاء مرضي لله سبحانه وتعالى وإلاّ لم يكن من مورد الدعاء، ولا أقل أن نقول إذا تنزلنا عن ذلك أن هناك وجود مصلحة في الدعاء لإقامة الحجة على الحواريين الذين بحسب ظاهر الآية أنهم ليسوا مؤمنين أو قليلي الإيمان أو قليلي اليقين، وقلة اليقين أيضاً تخطر في بالي رواية: جاء شخص لأمير المؤمنين عليه السلام - حسب الرواية- «شكى إليه الحاجة فقال له: احضر لي حجارة من الأرض، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام حوّلها ذهباً. قال: يا أمير المؤمنين لا أستطيع أن أحولها إلى ذهب. فقال له: اقسم عليها باسمي. فأقسم عليها باسمي فأقسَمَ عليها باسمه وأخذ حاجته ووضعها في جيبه فقال له: أرجعها صخرة، فقال له: أنا لا أستطيع أن أرجعه، فقال له: يا قليل اليقين اقسم عليها باسمي - أنت جنابك مرتين بعد تريد أكثر- فاقسم عليها باسمه وألقاها على الأرض»، طبعاً رجعت حجر فرماها، فـ((يا قليل اليقين)) بالتأكيد قليل الإيمان هذا الرجل، ﴿اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا﴾ ﴿مِّنَ السَّمَاءِ﴾ - الآن نمسكها- لماذا أن عيسى بن مريم عين المصدر لله سبحانه وتعالى أن يكون من السماء؟ الرزق من أين يريد الله أن يأتي به لا

---

(١) سورة الأنبياء: ٢٨.

بأس، لماذا من السماء؟ ربما أخرجه من الأرض ربما جاء به من المشرق من المغرب، في الحقيقة هذا فيه جهتان حسب فهمي لا أقل لا حاجة إلى أكثر من جهتين.

الجهة الأولى: أن المطلوب جهة العلو - السماء جهة علو، قدس الله روح الشهيد الثاني يقول: السماء جهة العلو- نحن نريد العطية تأتي من فوق، والفوق في عالم المعنى له كثير من المعاني، الجانب الأعلى هو الجانب النوراني، والجانب الأسفل هو الجانب الظلماني، فإذن هو يريد من عالم النور هبة، فالحق معه من هذه الناحية حينما قال من السماء.

الجهة الثانية: في حدود فهمي أن عيسى عليه السلام يدرك أن فوق السماء شيئاً، أن السماء ليست هي نهاية الكون، وإنما توجد مدارج عالية ودرجات عليا فوق السماء بكثير أعلى من السماء بحيث لا يقاس بالسماء أصلاً، فإذا جاءت الهبة من مدارج عليا جداً سوف لن يتحملها الحواريون تضرهم أكثر مما تنفعهم؛ لأنه لا يناسب استحقاقهم يموتون ربما مثلاً أو أي شيء يحلّ بهم أو يجنون أو يكفرون، المهم على أنه تضرهم ضرراً بليغاً، كذلك تفعل المواعظ بأهلها كما مات هذا الرجل في نفسه على كل حال - لا أكمل محل الشاهد- يجب أن لا تصل المواهب من العالم العالي جداً، وإنما من عالم متدني عالم نوارني، لكنه نسبياً بسيط نستطيع أن نسميه وهو السماء، أأتي لنا من السماء ولا تأتي لنا مما هو أعلى منه، ذلك مضر، ربما من قبيل نقول إذا عيسى بن مريم يتحدث عن نفسه، أنا أتحمله لكنه الهبة للحواريين، والحواريون لا يتحملون - فأتي لنا من السماء- والله تعالى يعلم

طبعاً كل ذلك لكنه حسب الظاهر لأجل بيان ذلك إعلامياً نستطيع أن نسميه باللغة الحديثة ليس أنه هم يسمعون، ﴿رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاء تَكُونُ لَنَا عِيداً﴾، بطبيعة الحال المواهب الإلهية دائماً هي العيد هي الفرح حقيقة ﴿فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ﴾[١]، ليس ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾[٢]، هذا أيضاً أنا لم أقله في خطبة الجمعة يوجد فرح راجح ويوجد فرح مرجوح، فالفرح الدنيوي هو المرجوح، والفرح الأخروي هو الراجح، وهذا من سنخ الفرح الأخروي وإن كان ليس في الآخرة حقيقة - أي من سنخ المعنى وليس من سنخ المادة- لأن الآخرة من قبيل القول من سنخ عالم المعنى، إذن فهذا من سنخ عالم الآخرة، ﴿ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ﴾ تعال أأتي بأولنا وآخرنا منهم أنا الذي كنت أفهم منه أنه تكون لنا عيداً وفرحاً لأولنا وآخرنا - كيف هذا؟- أي أنها معجزة ثابتة لكل اتباع المسيح عليه السلام إلى يوم القيامة بكل أجيالهم من زمان الحواريين إلى يوم القيامة، ويوجد بالقرآن إشعار على أن المسيحيين يبقون إلى يوم القيامة، فإذا أوجد بينهم الحرب كذا إلى يوم القيامة يوجد القرآن معنى ذلك أنهم يبقون إلى يوم القيامة موجودين اليهود والمسيحيين لا يؤمنون حتى بصاحب الزمان عليه السلام، قسم منهم وليس كلهم طبعاً - محل الشاهد- فتبقى حجة لهم أو حجة عليهم إلى يوم القيامة وهذا تفسير ظاهري، طيّب

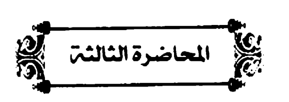
---

(١) سورة يونس: ٥٨.

(٢) سورة القصص: ٧٦.

﴿لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا﴾ أي أتباع المسيح عليه السلام أو نقول أنه لأولنا وآخرنا أي من المؤمنين الذين هم على حق دائماً أيضاً صحيح وهذا أوضح وذلك لوضوح أن المسيحيين الآن نسوا هذه الآية لا توجد إشارة في التوراة أو الإنجيل أو الكتب أو حتى ارتكازهم المتشرعي لو صح التعبير على أية حال، أن شيئاً من هذا قد حدث كأنما لم يحدث، فإذا لم يحدث إذن نُسي فلا يبقى لأولنا وآخرنا، لأن الآخر أهمل هذه الجهة وتناساها وذهبت من باله بالمرة فقط عيد لأولنا وليس لآخرنا، فحينئذٍ يختص بأهل الحق بالمؤمنين لأول المؤمنين وآخر المؤمنين.

* * * *



المحاضرة الثالثة

أعوذ بالله من الشيطان اللعين الرجيم

توكلت على الله رب العالمين

وصلى الله على خير خلقه محمد وآله أجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

كأنه وافقت الاستخارة على الاستمرار على شرح الآية وإلاّ تقريباً اعتبر نفسي خائناً للمادة الفقهية ومؤخراً لها مدة أسبوع كامل على كل حال.

قال عيسى بن مريم ﴿**اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاء تَكُونُ لَنَا عِيداً لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا**﴾، عيداً أي سروراً وبهجة باصطلاح علماء الباطن، البهجة بنور الله سبحانه وتعالى، وكما أننا نعرف أو طرحنا أطروحة أن العيد قد يكون عامّاً أو شخصياً، وهنا كل من يرى هذه البهجة وكل من ينال هذه البهجة حاله حال عيد طبعاً كأن عنوان العيد معنى انتزاعي من هذا الشيء الثبوتي الذي ينزل في الحقيقة ليس هو عين ما ينزل، قد تكون بهجة وحدها لها باب وجواب، لا، وإنما ينزل عطاء معنوي ملازم أو علّة للبهجة،

يكون علّة للبهجة، الإنسان يبتهج بالعطاء بمقدار نورانيته وارتفاعه.

بقيت تفاسير أخرى لقوله: ﴿لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا﴾؛ لأن ضمير الجمع إلى من يعود؟ هل هو يعود إلى أتباع المسيح إلى يوم القيامة كما هو الوجه الأول، أو إلى أهل الحق كما هو على الوجه الثاني، لا، قد يكون يعود للحواريين فقط؛ لأنهم يتكلمون عن نفسهم ﴿أَنزِلْ عَلَيْنَا﴾ أي على الحواريين عيسى والذين معه سلام الله عليه أيضاً أولنا وآخرنا يأكلون من هذه المائدة، ما المفروض ذلك بالتأكيد ليس كذلك فبمقدار ما هو مورد نزول المائدة يكون العيد ﴿عِيداً لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا﴾، والتفسير الظاهري أنه يصل خبره فيعيدون من باب الذكرى كما أنا قلت في خطبة الجمعة إلاّ أن الذكرى ليست عيداً، العيد هو نفس مناسبة السرور، هل مناسبة السرور تكون لكل الناس؟ ليس مناسباً، وبحسب الظاهر أيضاً ليس كل الناس يأكلون من هذه المائدة أكيداً لا ظاهراً ولا باطناً، فإذن العيد الحقيقي لا يكون لأولنا وآخرنا بذلك المعنى للحواريين له باب وجواب، يكون عيداً لأولنا وآخرنا، إذا كان المقصود من أولنا وآخرنا هم الحواريون، فهم في نفس المجلس تحت قبة صغيرة تلزمهم، لا، إنما وآخرنا في المقامات أنت أبدأ بالعدّ من فوق، واحد أهم من الآخر ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[١] حتى النبيين، الحواريين، مفضل بعضهم على بعض بأي درجة من الدرجات ليس منهم، فمن هذه الناحية أما تبدأ بالعدّ من فوق، وأما تبدأ بالعد من

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٣.

أسفل أيهم تعتبره أول لا يهم، وإن كان هو طبعاً الأشرف يعد أول الأسبق، وآخرنا الذي هو بالتحت، تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا كل واحد ينال من هذا العطاء بمقدار استحقاقه، ينال من هذه البهجة بمقدار استحقاقه أو أكثر من استحقاقه في الحقيقة كما قررنا فيما سبق، وإذا عمّمناه أكثر وقلنا أنه المقصود ليس خصوص الحواريين بل طبقة معينة منها، والكمال أيضاً هذه الطبقة مختلفة في داخل درجاتها المنظورة، فحينئذ أيضاً ﴿لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا﴾ تكون لنا عيداً. ﴿وَآيَةً مِّنكَ﴾ طبعاً بحسب الظاهر أنها معجزة وهي فعلاً معجزة، وأنا قلت أنّ كل شيء إنما بإرادة الله بمعنى آخر وبتفسير آخر أن كل شيء هو معجزة، لكنّه مع ذلك - كل شيء له قانون، الله تعالى يسيره بقانون حتى الباطن، الباطن والظاهر كلّه بقانون وبنظام لا يتخلف ولا طرفة عين - الله تعالى يستطيع أن يجعله يتخلّف يزيد عليه أو ينقص حسب المشيئة ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1]، جلَّ جلاله، المهم ليس هذا، الآية هي العلامة طبعاً والدلالة وليست هي المعجزة كل معجزة آية وهذا صحيح وليست كل آية معجزة وفي كل شيء له آية حتى هذه المنّصة وهذه اللاقطة[2] هل هي معجزة، لا إنما هي آية، آيات الله بقدر أنفاس الخلائق بقدر الخلائق، فليست كل آية معجزة وإنما كل معجزة آية والموجود هنا إنما هو الأعم الذي هو لفظ الآية ﴿وَآيَةً مِّنكَ﴾ أي في النهاية دلالة من

---

(١) سورة الرحمن: ٢٩.

(٢) يقصد منصة الدرس ولاقطة التسجيل التي أمامه.

الدلالات جل جلاله طبعاً دلالاته كثيرة وإذا كان الدلالة خاصة أو باطنة نستطيع أن نقول تكون أوضح بطبيعة الحال أوضح الدلالة وأكثر تقريباً أي دفعاً نحو القرب للعبد لله سبحانه وتعالى. ﴿وَآيَةً مِّنكَ وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾، فإذا كانت آية تكون من قبيل تأييد وتسديد وتوفيق - نستطيع أن نسميه - للعبد وهذا أيضاً ينبغي أن يكون أكيداً، وإذا فهمنا منها معنى كلياً فهي تنزل على كثير يعني على عدد من الناس وتنزل على أي فرد ربّما أكثر من مرة، أنا في بعض الكتابات رأيت - الظاهر هو عنده شمة بالباطن - يقول: أنه مثل هذه الدلالات والتسديدات توجد في اليوم عدة مرات. جزاه الله خيراً يبدو أنه يلاحظ ويتعمق بالملاحظة جزاه الله خيراً، لكن أنا اعتقد أن مجرد كتابته والتصريح به هو خطأ إثباتاً خطأ، أما ثبوتاً ممكن لأي من عباد الله الذين هم محل التسديد الإلهي قد يكون الإنسان في عمره مرة أو قد يكون في عمره مرتين وقد يكون في اليوم مرة وقد يكون في اليوم مليون مرة كلها يصير بإذن الله كله يصير ليس فعلاً، أي ممكن أن يقع في النهاية كل واحد حسب استحقاقه وأكثر من استحقاقه بقليل مثلاً بمقدار ما يتحمل. ﴿وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ هذا رزق، أنا حسب فهمي للمشهور أنه عين المطلوب أي ارزقنا المائدة التي دعوناك أن تنزل علينا أو أن تنزلها علينا وارزقنا المائدة وأنت خير الرازقين، وهو الفهم المتعارف - نستطيع أن نسميه - يمكن في مقابل ذلك أن نطرح

أطروحة أخرى ((وارزقنا الزيادة)) كما في قوله تعالى ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾[١]، أننا لا نكتفي بهذا المقدار من العطاء بل ارزقنا أيضاً إضافة إلى هذه المائدة شيئاً آخر من عطائك اللامتناهي أنه في الدعاء - وإن كان بعيد العهد- ((أن أولياءه لا يقرون على حال ولا يكتفون بعطاء دائماً يطمعون بالمزيد من الله سبحانه وتعالى))، فكذلك طبعاً عيسى عليه السلام من جملة أولياء الله الذين يطمعون بالمزيد والمائدة مزيد طبعاً دعاءه للمزيد أكيداً، ولكنه وراء المزيد ووراء المزيد إلى ما لا نهاية، لكن إلى ما لا نهاية ليس بحساب فاعلية الفاعل؛ لأنه جل جلاله لا متناهي وإنما بحسب حساب قابلية القابل لا يعطى إلاّ بمقدار ما يتحمله وبمقدار ما يستحق. من ناحية أخرى ﴿وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ يوجد هكذا إشكال عام سمعته من بعض الناس وقد يخطر في البال أنه هل هناك رازق غير الله سبحانه وتعالى؟ حتى الله تعالى يكون خير الرازقين، فيها اعتراف ضمني بالدلالة الإلزامية على أنه هناك رازق غير الله سبحانه وتعالى وإلاّ لما صح الجمع (لاحظوا) من هم الرازقون سبحان الله لا يوجد إلاّ رازق واحد، لكن الذي استشكل لم يكن يتكلم بهذه الصفة بقوله ارحم الراحمين وهو أيضاً نصّ قرآني، من هو الراحم غير الله سبحانه وتعالى لا يوجد راحمون كثيرون يكون هناك راحمون حتى يكون الله خيرهم.

يجاب على ذلك نعم، هذا نظر إلى الفهم العرفي وأن هناك راحمين

---

(١) سورة ق: ٣٥.

كثيرين ورازقين كثيرين ومدبرين كثيرين .... الخ، وحينئذ الله تعالى خيرهم أكيداً وانتهى الحال، في مقابل ذلك أنه لا يهم لو أن زيداً وعمراً يتكلمون هذا الكلام على العين والرأس، لكن من الذي يقوله الآن؟ النبي المعصوم الذي هو من أنبياء أولي العزم عالي المقام جداً وهو يدرك أكيداً أنه ليس هناك رازق إلاّ الله سبحانه وتعالى، فكيف يقول خير الرازقين؟ حينئذ يقال في مقابل ذلك في جوابه أن هذا لأجل - نستطيع أن نسميه- حفظ الظاهر أو أخذ السامعين بنظر الاعتبار أو بلغتي درجة من درجات التقية بهذا الشكل أو كَلمّ الناس على قدر عقولهم؛ لأنه هذا ما يتحمله الناس - له باب وجواب- لكن الجواب الآخر الذي يرد بحدود ما نفهم والله العالم، أيضاً - لكل باطن باطن- ان الله تعالى وإن كان هو الفاعل الوحيد لكل شيء صحيح هذا الرزق والتدبير والرحمة والعذاب والغضب من قبيل ما نقول باصطلاح النفس الأمارة بالسوء من الجيد والسيء كلّه بيده جلّ جلاله، لكنه جعل أبواباً ((أنتم أبواب الله وأمناء الله أوامر الله تنزل إليكم وتصدر من بيوتكم))، ففي طول الله باللغة الفلسفية أو في المرحلة المتنزلة عن الله سبحانه وتعالى مرحلة واحدة ننظر للعلل العليا التي هي أرواح المعصومين سلام الله عليهم كل الخلق موكول إليهم، رازقين ومدبرين ومحيين ومميتين كلهم، الأسماء الحسنى بيدهم وهم يتصرفون بها، فإذن يوجد رازقون بمشيئة الله، يوجد راحمون وهكذا بمشيئة الله يوجد مدبرون الله تعالى يلحظهم؛ لأنه هو الذي سواهم سبحانه الله وهذا ما يعلمه أيضاً بمعنى من المعاني لا نعلم درجة الانكشاف لعيسى عليه السلام، لكنه يعلم ذلك بكل تأكيد

إجمالاً أو تفصيلاً، فمحل الشاهد الله تعالى خير منهم أكيداً. إذن هو خير الرازقين وأرحم الراحمين وخير المدبرين وإلى آخره ((نور كل نور ومدبر الأمور وباعث من في القبور))؛ لأن الأنوار كثيرة وهو نورها نور النور ﴿قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ﴾ هكذا القراءة المشهورية مُنزلُها أو مُنَزلُها في النهاية الشيء المشهوري من جانب آخر أن التنزيل والإنزال يختلف مضموناً، الإنزال هو الدفعي، والتنزيل هو التدريجي فلذا نرى القرآن الكريم مرة يقول: ﴿أنزل﴾ ومرة يقول: ﴿نزل﴾ والمراد بالتنزيل التدريجي الذي هو التدريج نزول الآيات على النبيﷺ طيلة ٢٥ سنة أو نحو ذلك والإنزال هو الدفعي على قلب محمدﷺ في أول البعثة أو قبل البعثة أحياناً، هذا يقول منزلها لو كان المراد دفعياً كما هو المشهور هي المائدة المشهورية لو صح التعبير أو المادية لو صح التعبير نزلت دفعية كان فيها سمك وخبز وخضروات، وطبعاً إثبات الباطن لا يقتضي نفي الظاهر، كلّه صادق، أنا هكذا أقول فلذا للقرآن سبعون باطن كله صادق ظاهره صادق والبطن الأول صادق والثاني صادق إلى ما لا نهاية - محل الشاهد ليس هذا- حينما نقرأ منزلها بمعنى آخر سوف ينفي الفهم الظاهري يكون هناك مناقشة في الفهم الظاهري أنه لو كان مادية أو لو كان المقصود منها السفرة المادية والطعام المادي لقال مُنْزلها ولم يقل مُنَزلُها، ولكنه قال مُنَزلُها إذن فليس المقصود بالقياس الاستثنائي أنه ليس المقصود الشيء المادي وإنما الشيء المعنوي الذي ينزل تدريجاً بطبيعة الحال ودائماً ينزل تدريجياً أكيداً وينزل تدريجاً على مختلف المستويات سواء كان قليلاً أو كثيراً، قليلاً أو

كثيراً في الأفراد لو صح التعبير أو قليلاً أو كثيراً بالمستوى أيضاً كله ينزل تدريجياً وطبعاً لا تنزل تدريجياً لأن الجزئية تنزل علينا، لكن التكامل في النهاية تدريجي إذا لاحظنا الكلي أو مجموعة الأفراد أو مجموعة المقامات طبعاً هي تدريجية من حين ما يولد الإنسان إلى حين ما يموت في دار التربية التي هي دار الدنيا أو دار التكامل ودار الطاعة ودار الاستغفار ودار الأنبياء ودار الرسل، من هذه الناحية الدنيا مقدسة أكثر تقديساً من الآخرة هناك تجلس بدون عمل لا طاعة لك، أما هنا لا، دار عمل نعم الذي كدرها هم الآخرون الفسقة والفجرة وذنوب المذنبين، الدنيا لا ذنب لها الله تعالى خلقها كتكوين، وهي كتكوين دار طاعة وليست دار معصية، قال الله تعالى - الآن الخطاب لله - ﴿اللَّهُمَّ رَبَّنَا﴾، فيجيب جلّ جلاله والمتلقي هو عيسى عليه السلام ولا أعتقد أن الحواريين سمعوا هذا الوحي بهذا المستوى الرفيع لا اعتقد أنه يسمعه غيره نفس النبي صلى الله عليه وآله ليس للحواريين مستوى السماع بطبيعة الحال ليس هكذا، وإنما هو قال بلغته طبعاً وهذا ترجمة للغته العبرية أنه ﴿إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ﴾ في حين أن المروي باستفاضة نستطيع أن نقول باستفاضة ولو نسبية أن أهل البيت عليهم السلام أو قل الأربعة غير النبي صلى الله عليه وآله كانوا يسمعون الوحي الذي ينزل على النبي صلى الله عليه وآله موجود هكذا استفاضة مادام النبي حياً وأحياناً ينزل عليه الوحي ويكونوا إلى جنبه فاطمة عليها السلام أو علي عليه السلام أو الحسن عليه السلام لكن هذا ما رأيته في جملة من الروايات يسمعون الوحي لماذا؟ لأنهم عالون، لهم استحقاق سماع الوحي ويذهب الحسن يبلغ أباه أنني هكذا سمعت ويبلغ أمه أنني هكذا سمعت -

محل الشاهد- وأما الحواريون ليسوا بمستوى أهل الكساء، فأين الثريا وأين الثرى - وإن كان ليس لطيفاً أن نكمل البيت- وأين معاوية من علي، عليكم نفساً لكن لا، ارزقنا وعيداً لنا لأولنا وآخرنا عليكم من باب المقابل نفس مؤدى الخطاب مؤدى ضمير الجمع وكلاهما جمع طبعاً يعني وهذا ينبغي أن يكون واضحاً يعني الملحوظ نفس الطبقة مهما فسرناه على أية حال ﴿فَمَن يَكْفُرْ - بالإدغام طبعاً- بَعْدُ منكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لاَّ أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾ يوجد مثل هذا الشيء وان كان الآية لم تخرجها ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ﴾[1]، ويكونون كذا وكذا فيها بعد ذلك أنه فيه ﴿فَمَن يَكْفُرْ﴾ يكون فيه كذا وكذا، في حين أنه أنا قلت في موسوعة الإمام المهدي أنه في ذلك الحين يرجح الظنون والأطروحات أنه كله لا يحصل تبقى هداية من حين ظهور صاحب الأمر ليس من حين لحظة ظهوره، وإنما استتاب الإيمان يكون بعد جهوده سلام الله عليه إلى يوم القيامة، هذا هو الأرجح مهما طال الزمن أو قصر، فمن يكفر ليس له معنى بالحقيقة هذا هنا أيضاً نفس الشيء إذا نزلت المائدة والعطاء ما هو مورد الكفر بالحقيقة؟ هذا يفسر بعدة تفسيرات:

أولاً: أنه مجرد تحذير أنه أنتم لاحظوا أنفسكم في النهاية الإنسان مختار يستطيع أن يكفر نظرياً يستطيع أن يكفر والعياذ بالله فانتم شدوا الحبل على أنفسكم الأمارة بالسوء أكثر فلاحظوا أنفسكم في القليل والكثير حتى

(١) سورة القصص: ٥.

تكونون مطمئنين من هذه الناحية، أي زلة أي كفر والعياذ بالله هذه نتيجته ﴿فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لاَّ أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾.

والشيء الآخر الذي هو لعله أوضح؛ لأن الجواب الأول مبني على أن نحمل الكفر على الكفر الاعتيادي من قبيل الكفر بأصول الدين إنكار الله أو إنكار رسول الله، لا، الكفر بالنعمة ((كل الناس في خطر إلاّ العلماء، والعلماء في خطر إلاّ العاملين، والعاملين في خطر إلاّ المخلصين))، وهكذا فالكفر بالنعمة لماذا؟ لأن العطاء سيكون حجة ويكون أنانية كما أنه يعطي كل الأجيال هذا المعنى أنه صار ولياً من أولياء الله فيدوس على الرقاب وعلى الرؤوس بعنوان أنه مقرّب إلى الله سبحانه وتعالى، ملعون ليس أكثر من ذلك، ويهبط طبعاً ينزل ويُلعن وهو لا يدري أنه ملعون هذا يكون حاله حال استدراج في الحقيقة- محل الشاهد ليس هذا- يكفر بالنعمة أي يشعر باستقلاليتها وأنها صفة له بغض النظر عن الله سبحانه وتعالى والعياذ بالله كفراً أكيداً ومستحق للعقاب أكيداً أريد أن أنهي الآية في نهاية الوقت ﴿فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لاَّ أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾ معنى ذلك أنه بحسب ظاهر الآية أنه يكون شرّ الخلق على الإطلاق، فيستحق عذاباً وأعذبه يدل على الفعلية وليس على مجرد الاستحقاق، والفعلية تلازم الاستحقاق؛ لأنه حاشا لله أن يعذب أكثر من الاستحقاق، يعطي، يثيب، أكثر من الاستحقاق يصير، أما أن يعذب أكثر من الاستحقاق لا يمكن، طبعاً والله تعالى ﴿وَلَا

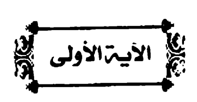
يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[١]، - محل الشاهد - فيدل على الفعلية فإذن هو يستحق أكثر من أي خلق ﴿**أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ**﴾، وليس من البشر فقط حتى إبليس عليه اللعنة - يوجد مثل هذا الشيء - أن المتطرفين جداً في العناد هكذا يكونون، أنا لا أريد أضرب أمثلة ربما اضرب أمثلة على كل حال ربما تعرفونها - محل الشاهد ليس هذا - فهذا الإنسان الذي نزلت عليه النورانية يصبح أشد عذاباً من الكل يا سبحان الله، كأنما غير محتمل مباشرة يقفز من فوق إلى أسفل السافلين على الإطلاق ممكن بقدرة الله واستحقاقه لا نستبعد إلى هذه الدرجة، لكنه مع ذلك لا يخلو من بعد الظن الراجح على علمه، فمن هنا يحتاج إلى تفسير آخر التفسير بسنخ العذاب سوف أعذبه عذاباً من سنخ لم يمرّ على شخص من العالمين وهذا له باب وجواب؛ لأن أسناخ العذاب لعلها فوق حدّ الإحصاء لا أقول لا متناهية لا، ولكنه فوق حد الإحصاء وبمعنى من المعاني كل واحد عذابه يختلف عن الآخر بحكمة وقدرة الله يختلف باختلاف الأفراد وباختلاف المستويات و... الخ، فكل واحد له فرد من العذاب وهذا الفرد لعله من سنخ آخر غير عذاب عمر وغير عذاب بكر وغير عذاب سعيد وغير عذاب مجيد مثلاً، فإذن يختلف سنخاً فيصدق ﴿**فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لاَّ أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ**﴾، أي لا أنزله على أي شخص إلاّ أنت؛ لأنه أنت تستحق عذاباً من هذا السنخ لا من غيره وبحسب الحكمة والدقة التي يعلمها الله سبحانه وتعالى، وجزاكم الله خير الجزاء.

---

(١) سورة الكهف: ٤٩.



آياتُ الأَحكام



الآية الأولى

قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾[1].

تعرض السيد الشهيدقدس سره لهذه الآية المباركة عند بحثه حول مسألة تنصيف مهر الزوجة في كتاب (ما وراء الفقه).

قال قدس سره:

لا شك أن الطلاق قبل الدخول يوجب انتصاف المهر. يعني لا تستحق الزوجة عندئذ إلاّ نصف المقدار المسمى في العقد مهما كان مقداره. أخذاً بقوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾.

فإذا فهمنا من المسّ في الآية الجماع، ومن الفريضة المهر، ومن قوله فنصف ما فرضتم سقوط استحقاق الباقي، كما هو الفهم العرفي الصحيح في كل ذلك، تمّ الاستدلال بالآية الكريمة على المطلوب، ومعه لا حاجة إلى الاستدلال بسنّة ولا إجماع. فإن كتاب الله فوق كل اعتبار.

---

(١) سورة الطلاق: ٢٣٧.

ومن السنّة صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**إذا طلّق الرجل امرأته قبل أن يدخل بها فقد بانت وتزوجت إن شاءت من ساعتها وإن كان فرض لها مهراً فلها نصف المهر**»[١] الحديث.

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل طلّق امرأته قبل أن يدخل بها، قال: «**عليه نصف المهر إن كان فرض لها شيئاً**»[٢] الحديث.

والاستدلال بالسنّة بإزاء الكتاب وإن لم يفد في إفادة أصل الحكم ولكنه قد يفيد في التفاصيل باعتبار اختلاف البيان واللسان بين الكتاب والسنّة كما سوف نرى.

وبعد ثبوت أصل الحكم يحسن أن نتكلم في أهم تفاصيله من خلال عدة جهات:

الجهة الأولى: في حقيقة الدخول الذي أخذ شرطاً أو موضوعاً لاستحقاق الزوجة جميع المهر أو أخذ عدمه لاستحقاقها نصفه.

وقد عبرت الآية الكريمة بالمسّ وهو مشابه إلى حدٍّ بعيد باللمس المشار إليه في آية التيمم ﴿**أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ**﴾[٣] حيث فهم أغلب علماء المسلمين منه الدخول وفهم منه بعض العامة ما هو ظاهره من مجرد اللمس، وأفتوا بأن لمس النساء موجب للغسل أو التيمم بدله، وهذه الآية الواردة في

(١) وسائل الشيعة: ج١٥، أبواب المهور، باب ٥١، ح١.

(٢) المصدر السابق: ح٢.

(٣) سورة النساء: ٤٣.

الطلاق حجة عليهم لعدم إمكان أن يقال إن اللمس بمجرده موضوع لاستحقاق كل المهر.

فإن قيل: إن آية التيمم عبّرت باللمس وآية الطلاق بالمسّ. واللمس أظهر بمجرد المماسة.

قلنا: إن اللمس والمسّ لغة وعرفاً واحد لا نجد فرقاً بينهما كل ما في الأمر أنهما لا يتضمنان مجرد التقارب كتقارب حصاتين أو خشبتين وإنما يتضمنان التقارب مع الإحساس به من قبل الطرفين فهما من المترادف في اللغة.

وظاهره وإن كان هو اللمس الخارجي إلاّ أنه يراد به في آية الطلاق قطعاً الدخول ووجه المجاز واضح فإذا ضمننا إلى ذلك ترادفهما لغة وعرفاً استطعنا استنتاج أن المراد بها في آية التيمم هو ذلك. وهذا هو نتيجة ما ذكرته رواياتنا من أن المراد في الآيتين الدخول. وأنه لم يذكر بعنوانه فيهما باعتبار الستر فإن الله ستير يحب الستر.

والظاهر أن المقصود من تغيير اللفظ في الآيتين هو أنه حين اقتضت الحكمة إبراز الدخول بصيغة المفاعلة فاستخدمت مادة اللمس فقيل لامستم لأنه لو استخدمت مادة المسّ لكان اللازم أن يقال ماسستم، وهو تعبير لا يخلو من سماجة يربأ عنها القرآن الكريم. وحين اقتضت الحكمة بيان الدخول من طرف واحد فاستخدمت مادة المسّ فقيل تمسّوهن إذ لو استخدمت مادة اللمس فقيل تلمسوهن لكان ذلك بعيداً عن السياق القرآني.

وأما إنه لماذا أن الحكمة اقتضت في آية التيمم بيان صيغة المفاعلة

دون آيـة الطـلاق. فهذا مما ينبغي إيكال علمه إلى منزل القرآن الكريم جلّ جلالـه. غيـر أنـنا من زاوية فهمنا يمكن أن نقول إن الغسل الذي يعوض عن التيمم أحياناً سيكون واجباً على كلا الزوجين ومن هنا كان الأنسب الإشارة إلى مشاركتهما معاً في العمل بصيغة المفاعلة في حين أن المهر لا يجب إلاّ على الزوج وليس للمرأة فيه حكم فناسب بيان الدخول من طرف واحد في آية الطلاق.

هـذا، والظاهـر أن الدخـول الذي اعتبر حدّاً لتنصيف المهر وعدمه هو المـوجب للغسـل لكـلا الزوجين. وهذا معناه أننا نخرج صورة الإنزال بدون دخـول كما نخرج صورة الدخول الجزئي أعني لبعض الحشفة. كما أننا من ناحية أخـرى لسـنا بحاجـة إلـى القول بلزوم الإنزال أو اشتراطه بعد اشتراط وجوب الغسل على الطرفين.

نعــم قــد يقال: إن ظاهر الآية الكريمة هو الدخول من طرف واحد كمـا سبق وهـو طـرف الزوج. إذن يكفي أن يجب الغسل على الزوج دون الزوجة في استحقا ق كل المهر.

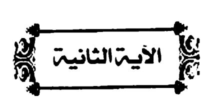
وجوابه من وجهين على الأقل:

الوجه الأول: إن الآيـة الكريمة مفسرة بالأخبار الصحاح التي سمعناها وهـي معتبـرة شـرعاً. ومقتضـى القاعدة أن من حق السنّة الشريفة تقييد القرآن وتفسـيره. ولـئن كانـت الآية الكريمة قد عبّرت بالمسّ فالأخبار الصحيحة قد عبرت بالدخول وهو ظاهر عرفاً بما يجب فيه الغسل على كلا الشخصين.

الـوجه الثانــي: إن ظاهـر المـسّ هـو ذلـك أعنـي مـا أوجـب الغسل

للطرفين لا يمنع من هذه الاستفادة ولا ينافيها أنه منظور من جهة الرجل فقط. إذ لو لم يكن الأمر كذلك لسرى الحكم إلى صور غير محتملة يجب فيها الغسل على الرجل فقط كالإنزال بالملاعبة أو بالنظر.





الآية الثانية

قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم﴾[1].

قال قدس سره:

في مدلول قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم﴾. فإن ظاهرها أن الربيبة مادامت في الحجر تكون محكومة بالحرمة دون ما إذا ارتفعت الصفة عنها وكذلك ما إذا لم تكن بنت الزوجة في الحجر أصلاً كما لو كانت ساكنة في عائلة أخرى، فهل تكون مشمولة للحكم نفسه أم لا؟

وعدم كونها مشمولة له ناتج من افتراض أن قوله تعالى: ﴿اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ قيد احترازي وليس قيداً غالبياً فإنه عندئذ تكون الحرمة مرتفعة مع عدمه. وأما إذا كان قيداً غالبياً فيمكن أن تكون الحرمة ثابتة بدونه.

وقد تسالم الفقهاء على كونه قيداً غالبياً وعلى ثبوت الحرمة بدونه. والمهم هو كون المرأة بنت الزوجة المدخول بها. كما قال الله تعالى في نفس الآية: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ

---

(١) سورة النساء: ٢٣.

بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾.

وقد يخطر في الذهن أن هذا التسالم أو الإجماع الفقهي مخالف للقرآن الكريم فلا يكون حجة تماماً كالسنة إذا كان منها ما هو مخالف للقرآن فإنه يجب طرحه وعدم الأخذ به، بل لعل الإجماع أولى بالطرح وعدم الحجية من السنّة الشريفة في هذه الحالة.

وجواب ذلك من وجهين:

الوجه الأول: إن الإجماع دليل قطعي، والسنّة ما لم تكن متواترة دليل ظني. ومن هنا لم يكن الإجماع أولى بالسقوط من السنّة عند معارضة الكتاب، بل لعل الأمر بالعكس لأننا لم نفهم من الكتاب إلاّ ظاهره والأخذ بالظاهر دليل ظني فإذا كان الإجماع قطعياً أمكن تقدمه عليه، كما أن السنّة المتواترة كذلك.

الوجه الثاني: إن الإجماع وإن قام على الحكم، وهو تحريم بنت الزوجة وإن لم تكن في حجر الزوج، إلاّ إن المهم هو الإجماع على سبب ذلك وهو تفسير الآية الكريمة يكون السبب غالبياً لا دائمياً وهو حكمة وليس بعلة. فإذا نظرنا إلى هذا الإجماع تغير وجه الدليل إذ ينتفي به ظاهر القرآن بالعلية فلا يكون معارضاً للإجماع على الحكم.

النقطة الثالثة: في مدلول قوله تعالى: ﴿وَحَلائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ﴾.

والحليلة هي كل امرأة يكون نكاحها مشروعاً بالعنوان الأولي أو بالذات بما فيها الزوجة الدائمة والمنقطعة والأمة المملوكة والمعقودة

والمحللة، وكلهن يحرمن على الأب بحسب منطوق الآية، لكن المشهور قيد الحرمة بالدخول فما لم تكن الحليلة مدخولاً بها من قبل الابن لم تحرم على الأب.

وأما قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ﴾ ففيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يراد به الطبقة الأولى من الأبناء وبذلك يخرج أبنائهم وأبناء أبنائهم، فلا تحرم زوجاتهم على الأجداد حتى مع الدخول. إلاّ أن هذا الوجه خلاف ضرورة الفقه.

الاحتمال الثاني: أن يراد بالعنوان كل طبقات الذرية فإنهم جميعاً يرجعون إلى صلب الأب سواء كانوا قريبين أو بعيدين، فإذا عممنا ذلك إلى أولاد الأولاد، وأولاد البنات مهما تنازلوا لم يبق من الذرية أحد غير مندرج في الآية الكريمة كما هو الصحيح. وإنّما الذي يخرج من هذا القيد أولئك الذين أصبحوا أولاداً بالتبني أو بالمجاملة الأخلاقية ونحوهم. فإنهم لا يكونون مشمولين للآية الكريمة، باعتبار عدم اعتراف الشريعة الإسلامية ببنوتهم.

النقطة الرابعة: في مدلول قوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ وهو واضح تماماً بتحليل نكاح الإماء اللاتي يملكهن الإنسان بشراء أو إرث أو غيرهما.

غير أنه قد يخطر في البال إن هذا العنوان ما دام معطوفاً على المحصنات من النساء فيكون المعنى: وحرم عليكم المحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم، فينتج أن الأمة يجوز وطئها حتى وان كانت مزوجة بالغير

بحيث ينطبق عليها عنوان المحصنات من النساء، وهذا خلاف ضرورة الفقه.

وجـواب ذلـك: إن هـذه النتيجة ما دامت خلاف الضرورة فتكون قرينة منفصلة على صرف ظاهر القرآن من هذا المعنى. ويكون المراد من الآية الكريمة استثناء المملوكة من مطلق التحريم المدلول عليه بعدة سياقات في الآية أولهما: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾، ثم قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ يعني وحرم عليكم أن تجمعوا، ثم قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ يعني وحرم عليكم المحصنات من النساء، ثم يأتي قوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ فيكون استثناءً من الحرمة العامة المدلول عليها بهذه السياقات لا من خصوص المحصنات من النساء ليرد الإشكال السابق.

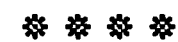
الـنقطة الخامسـة: في مدلول قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ وهو واضح في تحليل النساء اللاتي لم يندرجن تحت العناوين السابقة وتحليل الرجال الذين لم يندرجوا تحتها بناءً على ما قلناه من شمول الآية للرجال والنساء معاً. فتكون هذه الجملة عموماً فقهياً يمكن التمسك به في كثير من الموارد المشكوكة لإنتاج التحليل.

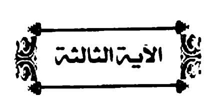
ولكن ينبغي أن نلتفت إلى أن هذا التحليل ليس تحليلاً فعلياً وإنما هو تحليل محوّل على القواعد العامة، من حيث لزوم الالتزام بعقد النكاح وحرمة المشركة والمعتدة وغير ذلك.

والقرينة على ذلك من الآية الكريمة نفسها: أن التحريم الموجود في صدر الآية وارد بنفس الأسلوب المشار إليه، يعني أنه تحريم لا تجوزه

حتى القواعد العامة في الدين، بل هو استثناء منه، فيكون التحليل بإزائه تحليلاً تجوزه القواعد العامة.

هذا مضافاً إلى وضوح الحكم من حيث أن هذا التحليل لو كان فعلياً للزم منه نفي القواعد العامة المشار إليها والتي تعتبر مخالفتها وقوعاً في الزنا. فمن وضوح ذلك نعرف أن هذا التحليل في الآية ليس فعلياً وإنما هو اقتضائي مع أخذ القواعد العامة الأخرى بنظر الاعتبار.





الآية الثالثة

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَو مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾(١).

تعرض السيد الشهيدقدس سره إلى هذه الآية المباركة في بحثه حول مسألة تعدد الزوجات في كتاب (ما وراء الفقه).

قالقدس سره:

يستفاد من بعض ظواهر القرآن الكريم إن تعدد الزوجات منوط بشرط أساسي، هو إمكان العدل بينهن فإذا لم يمكن ذلك، كما هو الغالب، لم يجز التعدد، بل إن القرآن الكريم ظاهر بعدم إمكان العدل على الإطلاق. الأمر الذي ينفي إمكان تعدد الزوجات على الإطلاق لانتفاء الشرط دائماً.

قال الله سبحانه: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

---

(١) سورة النساء: ٤٠.

أو مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾.

وقال جلّ ذكره في آية أخرى من نفس السورة: **﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾**[1].

والآية الثانية واضحة في عدم إمكان العدل، فإن ضممناها إلى الآية الأولى الدالة على أن مجرد خوف التفريط بالعدل كاف لعدم جواز التعدد. إذن صار كل تعدد في مورد النفي والحرمة. هكذا قال المدافعون ضد التعدد ممن يميل إلى الذوق الأوربي الحديث. مع محاولتهم تلبيسه بلبوس الدين والقرآن الكريم.

وأوضح جواب على هذه المزاعم هو إن وجوب العدل ليس شرطاً فقهياً لصحة النكاح، بل هو حكم شرعي مستقل يشمل من تعددت عنده الأزواج.

وتوضيح ذلك في بعض الأمثلة: إن بعض المذاهب الإسلامية اشترطت في نفوذ عقد النكاح وجود شاهدين عادلين وبعضها اشترطت ذلك في صحة الطلاق. والمهم الآن أن نفهم إن وجود الشاهدين شرط فقهي لصحة النكاح أو الطلاق، بحيث يفسد العقد أو الطلاق بدونهما. ولا يكون لهما أي اثر.

فهل أن العدالة بين الأزواج أو قل: هل إن خوف التفريط بالعدل

---

(١) سورة النساء: ١٢٩.

كذلك بحيث يجب على كل رجل حين يتزوج امرأة ثانية أو ثالثة أن يفكر فإن وجد نفسه خائفاً من عدم العدل بطل نكاحه شرعاً ولم يستطع الزواج إطلاقاً. حاله في ذلك حال من يظن الضرر من الصوم فإن صومه - إن صام بالرغم من الخوف- يقع باطلاً، بناء على ما هو الصحيح من أن ترك الصوم في مثل ذلك عزيمة وليس رخصة، أي على نحو الوجوب لا على نحو الجواز؟

وبالرغم من إن هذا هو ظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾. وظاهر القرآن حجة. إلاّ أنه غير محتمل فقهياً ولم يفت به أحد على الإطلاق. فإذا انتفى هذا الحكم فقهياً قطعاً لم يكن الظاهر حجة، بل لابدّ من تأويل الظاهر بما لا يتنافى والحكم القطعي.

وما هو الموجود من الحكم فقهياً هو أن للإنسان أن يتزوج من دون حساب خوف التفريط بالعدالة، فإن تمّ له الزواج وجبت عليه العدالة بين زوجاته المتعددات بالشكل المسطور في الفقه. وهذا معنى ما قلناه من أن هذه العدالة وجوب شرعي لا عن شرط فقهي في صحة النكاح.

فهذا هو الجواب الفقهي الأساسي. وتبقى عدة أجوبة ممكنة نذكر منها ما يلي:

أولاً: إن المسلك الذي سار عليه هذا المستشكل، ينتج امتناع الزواج بالمتعدد أو بطلانه إلاّ للأوحدي من الناس. إذ من الواضح أن خوف التفريط بالعدل موجود عند الناس أجمعين، ما لم يكن الفرد معصوماً أو قريباً من العصمة.

وهذا الحكم على خلاف قوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾. إذ يبقى حكماً نظرياً صرفاً لا تطبيق له في الخارج، فيكون تشريعه لغواً. وهذا مستحيل على التشريع الإسلامي.

على أنه خلاف ظاهر السياق لأنه يقول: ما طاب لكم، بحيث يكون الأمر طبقاً للهوى والإرادة. فإذا كان متعذراً إلى تلك الدرجة كيف سيكون الأمر كذلك؟!.

ثانياً: إن العدل الممكن مع النساء على قسمين: عملي وقلبي. والعدل القلبي هو التساوي في الحب، وهو متعذر تماماً لاختلاف النساء فيما بينهن واختلاف نظر الرجل إليهن. وأما العدل العملي فهو التسوية بين الزوجات في العلاقة الاقتصادية والاجتماعية ونحوها. وهذا ممكن لأكثر الرجال بل للجميع، وليس متعذراً كما هو واضح.

إذن، فمن الممكن فهم العدل في كل آية بشكل يغاير الآية الأخرى. وليس بينهما وحدة سياق لأنهما متباعدتان في وجودهما القرآني وغير متجاورتين.

فقوله: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾. نفهم منه العدل القلبي، المتعذر تحققه عادة حتى مع حرص الرجل على ذلك. كما هو معلوم وجداناً.

وقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾، نفهم منه العدل العملي: الاجتماعي والاقتصادي. فحتى لو فرضنا ذلك شرطاً فقهياً في صحة النكاح ــ وليس كذلك ــ لا يكون تطبيقه متعذراً. ولا يكون الخوف من عدم

العدل عاماً بين الرجال.

ثالثاً: إن العدل المأمور به فقهياً بين النساء ليس في كل شيء، حتى يدعي المستشكل انه متعذر، حتى وان كان المراد به العدل العملي، بل الواجب العدل في بعض الأشياء خاصة، بل في أشياء قليلة تماماً، بل في شيء واحد فقط، وهو تقسيم الليالي بين الزوجات كما سنشرح في عنوان آتي بعونه تعالى.

وأما وجوب النفقة على الجميع، فليس من باب العدل، بل إن كل امرأة باستقلالها تستحق النفقة. فإن أنفق الرجل على إحداهن دون الأخرى، فليس أنه فرط في عدله، بل يعتبر عاصياً بالنسبة إلى وجوب النفقة في إحداهن ومطيعاً له في الأخرى. وأما التفريط في العدل في مثل ذلك فهو عنوان ثانوي انتزاعي، لا أثر له فقهياً.

هذا، وتبقى مجالات كثيرة للرجل يمكن له فيها أن لا يساوي فيها بين الزوجات، بل قد يحصل ذلك وجوباً أيضاً وليس استحباباً. ونذكر لذلك عموماً بعض الصور:

الصورة الأولى: قال الفقهاء إن النفقة الواجبة للزوجة هي ما يناسبها من المأكل والمشرب والمسكن والملبس وكل ما يحفظ لها شأنها الاجتماعي والصحي وغير ذلك.

فلو كان للفرد زوجتان إحداهما بالأصل عالية اجتماعياً والأخرى دانية فلا يجب عليه أن يصرف على الثانية بمقدار الأولى، بلا إشكال. وكذلك لو كانت إحدى زوجاته مريضة أو كثيرة المرض، فتستوجب

زيادة في الصرف وجوباً دون غيرها وهكذا.

الصورة الثانية: إن خرجت إحدى الزوجات على طاعة الشريعة أو على حقوقه الزوجية المشروعة، فقد أجاز الفقهاء بنص القرآن الكريم للزوج إيجاد عقوبات معينة في مثل ذلك. قال الله تعالى: ﴿**فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ**﴾. وقال الفقهاء انه يجب على الزوج أن يختار الأخف من هذه العقوبات فالأخف. لأنه إن اختار الأشد مع كون الأخف كافياً كان ظلماً للزوجة.

ومحل الشاهد هنا إن الزوج إذا تمردت عليه إحدى زوجتيه دون الأخرى. فله شرعاً أن يتصرف مع المتمردة بأسلوب يختلف عن الأخرى بكل تأكيد. فهل يعتبر المستشكل ذلك مخالفاً للعدل؟

الصورة الثالثة: إن الزوج إذا ضمن لزوجاته النفقة الواجبة فقد عدل بينهما فقهياً. وأما التوسعة الزائدة فهذا إليه، إن شاء فعل وإن شاء ترك، ولا يجب عليه أن يساوي بين الزوجات في التوسعة، بلا إشكال.

الصورة الرابعة: إن الواجب في تقسيم الليالي هو أن يكون الرجل عند زوجته في ليلتها. وأما (الجماع) في تلك الليلة، فهو غير واجب بلا إشكال، بل يجب في كل أربعة أشهر مرة لكل زوجة، ولا يجب أكثر من ذلك. والظاهر إن هذا المقدار أيضاً مبني على ضرب من الاحتياط.

ومحل الشاهد هنا: إن الرجل يستطيع أن يكثر من جماع إحدى زوجتيه في لياليها، ولا يجامع الأخرى إلاّ قليلاً. ولا يكون بذلك فقهياً خارجاً عن المشروع.

فهذه الصور الأربع تعطينا صورة كافية لما قلناه في الجواب: (ثالثاً) من أن العدل المطلق بين النساء غير واجب جزماً، بل لا يجب إلاّ في شيء واحد وهو تقسيم الليالي على شكل معين سيأتي ذكره بعونه تعالى.

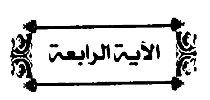
ومعه يمكن الجزم بكل وثوق إن قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا﴾. لا يراد به العدل العملي بل العدل القلبي. ولو أراد به العدل العملي فهو استحبابي وليس وجوبياً. فلا يكون القصور عنه أو التقصير فيه موجباً لبطلان النكاح أو هدم العائلة والحياة الزوجية.

وأما قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾. إن أريد به العدل الوجوبي، وهو تقسيم الليالي، يعني عند الخوف أو الظن بعدم القيام بذلك فيكون ترك الزواج المتعدد هو الأولى، لأنه سيكون ظلماً أو سبباً للظلم.

وان أريد به العدل المستحب، وهو الأغلب فلا يمكن أن تزيد النتيجة على المقدمة. يعني أن يكون المعنى: فإن ظننتم أن لا تعدلوا عدلاً استحبابياً بين الزوجات، فيستحب لكم ترك الزواج الثاني أو الثالث. ولا يحتمل أن تكون نتيجة ترك العدل الاستحبابي هي حرمة الزواج وبطلانه. كما هو واضح لأن النتيجة لا يمكن أن تزيد على المقدمة.

هذا وتبقى في هاتين الآيتين بعض الأمور التي تساعد على فهمهما ولكنها خارجة عن صددنا في هذا الفصل. فمن الأحجى تركها الآن، وإيكالها إلى محلها من التفسير والفقه.

* * * *



الآية الرابعة

قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[1].

تعرض السيد الشهيدقدس سره لهذه الآية الكريمة عند بحثه حول مسألة الزواج المبكر في كتاب (ما وراء الفقه).

قالقدس سره:

الزواج المبكر

وهو ما أكد عليه قادة الإسلام في النصوص الواردة عنهم (سلام الله عليهم). وهو ــ في حكمته ــ يندرج في الحث على زيادة الذرية التي يكاثر ويفاخر بها رسول اللهصلى الله عليه وآله يوم القيامة؛ لوضوح أنه كلّما كان الزواج أبطأ أو أبعد كانت الفرصة للإنجاب أقل، لا من حيث الزمان فقط، بل من حيث صحة الوالدين أيضاً وقابليتهما للإنجاب.

فعن أحمد بن محمد بن عيسى عن بعض أصحابه عن أبي عبد

---

(١) سورة النور: ٣٢.

الله ﷺ قال: «**من سعادة المرء أن لا تطمث ابنته في بيته**»[١].

وعن بعض أصحابنا، قال الكليني: سقط عني إسناده. قال: (إن الله عز وجل لم يترك مما يحتاج إليه إلا وعلمه نبيه ﷺ فكان من تعليمه إياه أنه صعد المنبر ذات يوم فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس إن جبرائيل أتاني عن اللطيف الخبير. فقال: إن الأبكار بمنزلة الثمر على الشجر إذا أدرك ثمارها فلم تجتن أفسدته الشمس ونثرته الرياح. وكذلك الأبكار إذا أدركن ما يدرك النساء فليس لهن دواء إلا البعولة، وإلاّ لم يؤمن عليهن الفساد لأنهن بشر)[٢]. الحديث.

هذا مضافاً إلى السيرة لدى أولاد المعصومين عليهم السلام وأصحابهم والمتشرعة في كل جيل، فإنها قائمة بلا إشكال على الزواج المبكر مهما أمكن، حتى حصلت في القرن الأخير بعض الملابسات التي غيّرته. ولا زال كثير من المتشرعة ملتزمون به.

ولئن كانت الأخبار التي نقلناها خاصة بالإناث، فإن السيرة ليست خاصة بها، بل تعم الذكور أيضاً. ولم يكن المتشرعة ليهمهم الرزق بعد أن تكفله الله عز وجل لهم، ولم يكن ليعيقهم عمل أو دراسة عن الزواج المبكر، بل كانوا يجمعون بين الزواج، وبين أي شيء آخر من أعمال الدنيا أو الآخرة.

---

(١) المصدر السابق: باب٢٣ حديث١. وانظر: ح١٢ أيضاً.

(٢) المصدر السابق: ح٢.

قال الله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾.

وقوله: (الْأَيَامَى منكم) يشمل كل النساء غير المتزوجات. لأن المرأة بمجرد أن تستحق الزواج ستكون أيّماً ما لم تتزوج. فيشملها الأمر بالتزويج بالآية الكريمة. وإذا طلقها زوجها أو مات عنها ستكون أيّماً أيضاً فيشملها الأمر نفسه.

وأما الأولاد أو الرجال، فيمكن فهمهم من الآية أعني الأمر بزواجهم بأحد طريقين:

الطريق الأول: التجريد عن الخصوصية، لأن الآية الكريمة وان ذكرت الأيامى، وهن النساء. لكن لا خصوصية لهن عرفاً، الأمر الذي يجعل الحكم الموجود في الآية شاملاً للرجال أيضاً. وهو أيضاً سيكون للرجل عندما يستحق الزواج لأول مرة، ولمن يكون غير متزوج بسبب آخر كالطلاق أو موت الزوجة. وعلى أي حال تكون الآية الكريمة دالة ضمناً، على الأمر بالزواج المبكر.

الطريق الثاني: إدراج الأولاد في قوله: (عبادكم) فإن الخصوصية الرئيسية للعبيد هو الطاعة، وهي ثابتة شرعاً للأولاد بشكل وآخر. وكذلك فإن الولاية ثابتة على العبيد وكذلك هي ثابتة للأب على الأحداث من أولاده. فمن غير المستبعد أن تشملهم الآية من هذه النواحي موضوعاً وحكماً. فيكونون مشمولين للحكم بالزواج المبكر.

وقد يقال: إن الله عز وجل يقول بعد هذه الآية مباشرة: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ

الَّـذِينَ لا يَجِـدُونَ نِكَاحاً حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِه...﴾[١] الآية. وهي دالـة بظاهرها على لـزوم الصبر عـن الـزواج لمـن لم يجد نفقته، إلى حين السعة الاقتصـادية لديـه. وهـذا معنـى ينافـي مـا أسلفناه مـن الأمـر بالـزواج المبكر، أو يكون الزواج المبكر خاصاً بالقادرين عليه.

وبالـرغم مـن إن هذا هو الفهم المشهور للآية الكريمة. على أن يكون المـراد مـن **﴿الَّذِينَ لا يَجِدُونَ نِكَاحاً﴾** يعنـي لا يجدون نفقة النكاح. وأن يكـون المراد من الاستعفاف الكف عن الحرام والإعراض عنه خلال الوقت الذي لا يتيسر له الزواج.

بالـرغم مـن ذلـك، فإنـه يمكـن تقـريب فهـم العكـس. بـأن نفهـم من الاستعفاف المأمـور بـه في الآيـة الكـريمة هو الزواج نفسه، يعني: فليتزوج الـذين لا يجـدون نفقـة الـنكاح لكـي يتيسـر لهـم الرزق، كما وردت بذلك رواية سنسمعها، على أساس أن الزواج من أسباب سعة الرزق.

وتقريب ذلك بأحد أسلوبين:

الأسلوب الأول: إن قـوله تعالى: **﴿لِيَسْتَعْفِفِ﴾** من العفة وهي الزواج نفسه، يقال: أعفّه أي زوجه. فيكون المعنى بالدلالة المطابقية: الأمر بالزواج.

الأسـلوب الثانـي: إن العفـة هـي تـرك الحرام، ومن أحسن أساليب تـركه: هـو الـزواج، وقـد سـمعنا إن فـيه حفظاً لنصف الدين. وأن الصبر عن الحرام خلاله أسهل بكثير من الصبر مع تركه. فيكون مقتضى العفة المأمور

---

(١) سورة النور: ٣٣.

بها في الآية هو الزواج. أو ـ بتعبير أفضل ـ إن أحسن تطبيق لهذا الأمر هو الزواج.

وقوله: ﴿حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ﴾ ليس المراد به الإرجاء في الزمان أي بمعنى (إلى) كقوله: صمت نهاري حتى الليل، بل بمعنى السببية التي تعبر عنه بلفظ (لكي) كقوله: أضأت السراج حتى أقرأ أي لكي أقرأ.

فيكون معنى الآية الكريمة: فليتزوج الذين لا يجدون نفقة الزواج لكي يغنيهم الله من فضله. ولا يجوز أن يكون الفقر سبباً لترك الزواج.

بقي أن نسمع ما ورد حول ذلك من السنة الشريفة:

فعن معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عز وجل: **﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لا يَجِدُونَ نِكَاحاً حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾**. قال: «**يتزوجوا حتى يغنيهم الله من فضله**»[1].

وعن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فشكا إليه الحاجة فقال له: تزوج. فتزوج فوسع عليه**»[2].

وعن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الحديث الذي يروونه الناس حق؟ إن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فشكى إليه الحاجة فأمره بالتزويج ففعل. ثم أتاه فشكى إليه الحاجة فأمره بالتزويج حتى أمره ثلاث مرات. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «**هو حق -ثم- قال الرزق مع النساء**

---

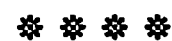
(١) وسائل الشيعة: ج٧، كتاب النكاح، أبواب مقدماته، باب ١١، ح ٢.

(٢) المصدر السابق: ح ١.

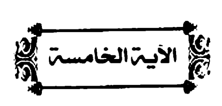
والعيال»[١].

وقد سبق أن سمعنا في رواية ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: **«اتخذوا الأهل فإنّه أرزق لكم»**.

وتحدثنا عن معناه مفصلاً في أهداف النكاح فراجع، ومعه تكون سببية الزواج للرزق مما دل عليه القرآن الكريم والسنّة الشريفة. ولا يكون الفقر مانعاً عن الزواج المبكر.



(١) وسائل الشيعة: ج٧، كتاب النكاح، أبواب مقدماته، باب ١١، ح٥.



الآية الخامسة

قوله تعالى: ﴿وَسَيِّداً وَحَصُوراً وَنَبِيّاً مِنَ الصَّالِحِينَ﴾[1].

تعرض السيد الشهيد قدّس سرّه إلى هذه الآية الكريمة عند بحثه حول مستحبات النكاح في الشريعة في كتاب (ما وراء الفقه).

قال قدّس سرّه:

الزهد في النكاح

فإن من الاستفهامات الرئيسية التي تواجهنا هنا هو السؤال عن استحباب الزهد في النكاح.

وقد كان بعض أساتذتنا يقول: أن الزهد في الشريعة مطلوب في كثير من الأشياء كالطعام واللباس. ولكن لم يرد مثل ذلك في النكاح.

والدليل الرئيسي الذي يمكن تقديمه على استحباب الزهد فيه هو قوله تعالى في وصف النبي يحيى عليه السلام: ﴿وَسَيِّداً وَحَصُوراً وَنَبِيّاً مِنَ الصَّالِحِينَ﴾. فإن معنى الحصور هو الذي يحبس نفسه أو يحصرها عن

---

(١) سورة آل عمران: ٣٩.

النكاح. وقد عاش هذا النبي عليه السلام في عزوبة طيلة حياته قربة إلى الله عز وجل إلى أن قتلته جلاوزة الدولة الرومانية، البيزنطية.

كما أنه من المحتمل أن عدداً من الأنبياء السابقين كانوا على هذا الغرار. ومن المعلوم ان سلوك الأنبياء سلوك صالح، بل ينبغي الإقتداء به والاحتذاء له.

وبهذا يكون هذا الدليل -لو تمّ- معارضاً للأدلة الدالة على استحباب الزواج، والتي سنعرض طرفاً منها بعد ذلك، إلاّ أن هذا الدليل غير تام لعدة وجوه:

الوجه الأول: إن الفهم المشهور هو أن المراد من (الحصور) هو تارك الزواج. إلاّ أنه يمكن أن يقال: أن الحصور بمعنى ذلك الذي يحصر نفسه ويصبرها على مختلف المصاعب وليس خصوص الزواج، ويكفينا أن نقول: أنه إذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال .

ولا شك عملياً أو تاريخياً أن النبي يحيى عليه السلام، كما كان حصوراً في النكاح كان تاركاً لكل أشكال الدنيا. وكان من أزهد الأنبياء يأكل الجشب ويلبس المسوح ويقضي الليالي متهجداً خارج العمران. فلعله انه إنما سمّي حصوراً لأجل مجموع هذه الصفات وليس للنكاح خاصة. وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

الوجه الثاني: أن يحيى عليه السلام عاش قبل الإسلام، فمن الممكن أن يكون ترك الزواج مستحباً في ذلك الحين، وهذا لا يعني ثبوته في الإسلام، بل يمكن أن يكون العكس ثابتاً فيه، طبقاً لتغير الحكم والمصالح. وشريعة

الإسلام ناسخة لما قبلها.

وهذا هو الذي مال إليه المحقق الحلي قائلاً: بأن المدح بذلك في شرع غيرنا لا يلزم منه وجوده في شرعنا.

ويمكن أن يجاب على ذلك: بأنه خلاف إطلاق الآية، فإن كل المدائح الواردة في حقه ﷺ ﴿وَسَيِّداً وَحَصُوراً وَنَبِيّاً مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ واردة في سياق واحد، ومنسوبة إليه بصفته عبداً مطيعاً لله عزّ وجلّ وحائزاً على رضوانه، لا بصفته متديناً بالمسيحية أو اليهودية.

الوجه الثالث: ما قاله المحقق الحلي أيضاً: من أنه يحمل على ما إذا لم تتق النفس (انتهى). فإن تاقت النفس إلى الزواج كان الاستحباب ثابتاً، وإن لم تتق كانت الكراهة ثابتة.

فيكون هذا وجهاً للجمع بين هذا الدليل الدال على مرجوحية النكاح وما دل على استحبابه على ما سيأتي.

ويمكن أن يجاب عليه: بأنه جمع تبرعي، يعني بدون قرينة ترجحه في أي من الدليلين. بعد ثبوت إطلاقهما على ما هو المفروض.

الوجه الرابع: أننا نلاحظ من الآية الكريمة بوضوح: أن الموصوف بالحصر عن الزواج هو نبي من الأنبياء وليس فرداً عادياً.

وهذا يدعم الفكرة القائلة: أن حصر النفس والضغط عليها وتعويدها على المصاعب، ليس تكليفاً عاماً للناس لا وجوباً ولا استحباباً، بل هو تكليف للخاصة من الناس ممن فهم الهدف الأعلى في الإيمان وأراد استهدافه والسعي في سبيله. عندئذ يتعين عليه الزهد حتى في النكاح إن

استطاع إلى ذلك سبيلاً ولم يلزم منه الوقوع في الحرام. أعاذنا الله تعالى.

والأهداف العليا من الإيمان، وإن كانت أساساً مطلوبة من كل الناس، إلاّ أن الله سبحانه يعلم أن الملتفت إليها تفصيلاً، ومن يجعلها نصب عينيه ويكرس لها حياته، ليس إلاّ أقل القليل. والباقي منهم يعيشون ما يستحقون من الغفلة وما يطلبون من دار الدنيا التي هي غاية همهم ومبلغ علمهم وليس لهم في الآخرة من نصيب.

هذا، ويمكن أن يستدل على مرجوحية النكاح. وأولوية تركه ما دل من الكتاب الكريم والسنّة الشريفة على ذم الشهوات ومتبعيها والسائرين في ركابها كقوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيّاً﴾[2]. وقوله سبحانه: ﴿وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلاً عَظِيماً﴾[3].

وجواب ذلك يمكن أن يكون على مستويين غير متفاصلين، يعني يمكن أن يرجع أحدهما إلى الآخر.

المستوى الأول: أنه بعد اليقين بعدم تحريم إشباع كل الشهوات في

---

(١) سورة آل عمران: ١٤.

(٢) سورة مريم: ٥٩.

(٣) سورة النساء: ٢٧.

الشريعة المقدسة، بل إن إشباع كثير منها يعتبر من المباحات ليس فيه حتى الكراهة.

عندئذ نعرف إننا لابدّ في المرتبة السابقة على ظهور الآية الكريمة، أي قبل أن نحاول فهمها، أن ننظر إلى الحكم الذي يتصف به إشباع الشهوات في الشريعة. فقد يكون مباحاً كشرب الماء للعطش، وقد يكون محرماً كشرب الخمر للسكر، وقد يكون مكروهاً. وحيث دلت الآية على حرمة إتباع الشهوات بدلالة قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيّاً﴾، وغيره. فعرف أن المقصود هو الشهوات من الأحكام ذات الحكم التحريمي أو الإلزامي. وهي الشهوة التي تستلزم ترك الواجب أو فعل الحرام. دون غيرها.

ومن المعلوم إن إشباع الشهوة الجنسية عن طريق الزواج ليس محرماً. إذن، فهو خارج موضوعاً عن النهي في الآية أو عن الذم فيها.

المستوى الثاني: إنه يمكن أن نقسم إشباع الشهوات إلى قسمين:

القسم الأول: إشباع الشهوات التي تكون حاجاتها ضرورية أو شبه ضرورية، كالمستوى الاعتيادي من الطعام والشراب واللباس والمنام ونحو ذلك.

القسم الثاني: إشباع الشهوات التي لا تكون ضرورية تماماً، بل هي مجرد بذخ ورفاه في الحياة بالشكل الذي قد يشمل أحياناً الشهوات المحرمة، أي ذات الإشباع المحرم.

والإعراض عن الشهوات وإهمالها والصبر على ترك إشباعها، مطلوب في الشريعة بلا إشكال. بدلالة هذه الآيات التي ذكرناها. إلا أن مستوى

التركيز على المطلوبية يختلف من ناحية. والمكلف الذي تطالبه الشريعة بذلك يختلف أيضاً حسب القسمين السابقين.

فالإعراض عن الشهوات المحرمة، مطلوب عام من كل أحد، لوضوح أن التورط فيها تورط في محرم.

وكذلك بشكل وآخر، فإن الإعراض عن شهوة التوسع في العيش وزيادة المال والرفاه أيضاً مطلوب في الشريعة. ويدل عليه عدة آيات من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾[1]. وهي واضحة في أن الطلب المتزايد للدنيا يوازي ويستلزم عدم دخول الجنة.

وكذلك تدل عليه الآية السابقة: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾[2]. وهي واضحة في التنافي (التقريبي) بين التوسع في دار الدنيا وحسن المآب. ولذا يقول سبحانه بعد ذلك مباشرة: ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾[3].

---

(١) سورة الشورى: ٢٠.

(٢) سورة آل عمران: ١٤.

(٣) سورة آل عمران: ١٥.

وفيها دلالة على التنافي بين الطلب المتزايد للدنيا والحصول على الرضوان.

ومعه يتضح أن المراد من (النساء) والبنين هنا أعني في هذه الآية، ليس هو مجرد الزواج، بل هو الاستكثار منهن، بقرينة ما ذكر بعد ذلك من الاستكثار من البنين والأموال المعدودة في الآية. ومعه يكون الاستكثار من النساء بصفته مصداقاً لكثرة طلب الدنيا، أمراً مرجوحاً شرعاً. وهذا لا يستلزم أن يكون مطلق الزواج ولو بواحدة أو اثنين أمراً مرجوحاً. فما دل على رجحانه من الأدلة الآتية يبقى في محله.

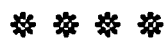
وأما الإعراض عن الشهوات من القسم الأول، يعني للحاجات المتعارفة لجميع الناس، فهو من أقسام الزهد. وهو خاص بمن التفت إليه وأصبح له همة نحوه. طبقاً لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[1] وليس هذا الأمر عاماً بين الناس. كما سبق.

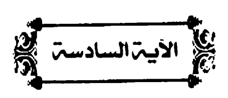
هذا، ولا يبعد أن يكون الإعراض عن الزواج أو تأخيره ونحو ذلك نحواً من الزهد مع الوثوق بالنفس في عدم الوقوع في أي حرام أو مرجوح. مع الاعتراف أن هذا على الشاب صعب جداً. ولا يبعد أن تكون هذه الصعوبة هي التي قلصت الوضوح الشرعي في النصوص المنقولة في استحباب الزهد لبعض الناس في النكاح. لأنه بلا شك أصعب من الزهد في الطعام والشراب. فلم يكن من الحكمة بيانه والتركيز عليه.

---

(١) سورة العنكبوت: ٦٩.

الأمر الـذي حدا ببعض أساتذتنا أن يقول ما سمعناه من عدم مطلوبية الزهد فـي النكاح، بل حدا بكثير من الزاهدين في العيش إلى الاستكثار من النساء أو مـن إتيانهن. وكأن فـي ذلك شكلاً من أشكال التنفيس المشروع عن الضغط النفسي الذي يعانونه من الجهات الأخرى. ولله في خلقه شؤون.





قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1].

قال قدس سره:

الإيلاء

وقوله تعالى: ﴿يُؤْلُونَ﴾ أي يقسمون ويحلفون. والألوة[2] بضم الهمزة وكسرها وفتحها، والألية بفتح الهمزة وكسر اللام وتشديد الياء. والإليا كله: اليمين، والجمع: ألايا. والفعل إلى يؤلي إيلاء: حلف وكذلك تألى يتألى تألياً وأتلى يأتلي ائتلاء.

والمقصود به الحلف على ترك المواقعة. كما سيأتي المهم من تفاصيله، وهي تتعدى بنفسها... قالوا: وإنما عدّاه بـ (من) حملاً على المعنى

---

(١) سورة البقرة: ٢٢٦-٢٢٧.

(٢) انظر: لسان العرب وغيره.

وهو الامتناع من الدخول، وهو يتعدى بـ (من). يقال: امتنع من كذا وعن كذا.

ومعه فيكون المقصود الأولي من الآية ما يلي: إن الذين يقومون بالحلف على ترك مجامعة زوجاتهم، فلهم التربص والانتظار مدة أربعة أشهر، وهذا حقّ لهم لا يجوز قبل نهايتها تحميل أي شيء عليهم، فإن فاؤوا أي رجعوا إلى زوجاتهم فإن الله غفور رحيم. وإن عزموا الطلاق طلّقوا. بمعنى أن الخيار الثاني هو الطلاق، وليس هناك خيار ثالث هو الترك للزوجة والهجران لها.

وقوله تعالى: ﴿عَـزَمُوا الطَّلاقَ﴾، من العزيمة وهي الهمة والإرادة. وهو يتعدى بالحرف عادة يقال: عزمت على الشيء. إلاّ أن الحذف هنا على تأويل الإرادة يعني: أرادوا الطلاق، وهو يتعدى بنفسه.

ويمكن له تأويل آخر، وهو أن يكون عزموا بمعنى: أوجدوا وحققوا فعلاً. بقرينة المجاز وهي مشارفة العزم والإرادة على إنجاز العمل وتحقيقه. وقولنا: أوجدت أو حققت يتعدى بنفسه، يقال: أوجدت كذا. ومن هنا حذف الحرف من سياق الآية الكريمة.

وتحديد الأربعة أشهر هنا ليست جزافاً، فإن الوارد في عدد مهم من الروايات حتى تكاد تكون مستفيضة، لكنها موزعة في كثير من أبواب الفقه: أن المرأة تصبر عن زوجها أربعة أشهر، ثم لا تصبر أكثر من ذلك.

ومن هنا جاء الحكم الفقهي الشرعي بوجوب إتيان الزوجة كل أربعة أشهر، وحرمة التأخير أكثر من ذلك.

ومعه يكون هذا الزوج المؤلي من زوجته في فسحة من أمره إلى أربعة أشهر. فإنها المدة التي تصبر بها المرأة. فإن صبرت أكثر من ذلك وغفرت له هجرانه، فذلك من حقها. وان لم تصبر كان لها ذلك، وترفع أمرها إلى الحاكم الشرعي، فيجبره على الرجوع إليها أو الطلاق، كما هو منصوص في الآية الكريمة.

هذا، ولولا وجود الآية الكريمة التي هي أول أدلة هذا الباب وأهمها، لولاها لكان مقتضى القاعدة بطلان اليمين بحيث لا يكون له أي أثر، لأن اللازم في اليمين كما هو محقق في محله، هو أن يكون متعلقه راجحاً في الدين أو الدنيا، فلو كان متعلقه فاسداً أو متساوي الطرفين لم ينفذ فلا يجب ترك ما حلف عليه ولا يجب دفع كفارة.

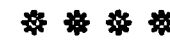
ومن المعلوم هنا أن ترك الزوجة أكثر من أربعة أشهر حرام، وإن تركها أقل من ذلك مرجوح لاستحباب إتيانها على أي حال. فكيف يكون اليمين عليه نافذاً وصحيحاً، بل مقتضى القاعدة أن اليمين على الحرام حرام وإن لم يصرح أحد بحرمة الإيلاء، إلاّ أن مقتضى القاعدة حرمته كالظهار وليس هذا لكونه نافذاً وصحيحاً، بل لكونه متضمناً للعزم على فعل الحرام أو ترك الواجب، والعزم القلبي وحده لا أثر له ولا حساب عليه ما لم يبيّن باللسان، وهذا اليمين في الإيلاء كاف في إبراز وبيان هذا العزم القلبي فيكون حراماً.

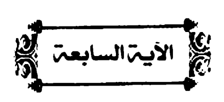
والإنصاف أن مقتضى التدقيق في الآية الكريمة أنها لا تدل على صحة هذا اليمين وحجيته، بل لعلها دالة على عدم حجيته بدليل أنها أعطت

الفرصة للزوج بأن يفيء ويرجع إلى زوجته، ومقتضى إطلاقها عدم وجوب الكفارة، وسيأتي الحديث عن ذلك.

وهذا معناه أنه يرجع إلى نفس العمل الذي أقسم على تركه ولا يكون قد فعل حراماً. إذن فاليمين ليست نافذة، إذ لو كانت نافذة لكان رجوعه بدون كفارة حراماً.

وإنما المهم الذي وقفت الآية ضده أن يقف الزوج عند رأيه الذي حلف عليه ويهجر زوجته مدة أطول من أربعة أشهر فيكون هجراناً حراماً. ومن هنا تخيره الآية كما يخيره الحاكم الشرعي بين الرجوع أو الطلاق لا أن يدع زوجته كالمعلقة لا تعلم من أمر مستقبلها شيئاً.





قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[1].

تعرض السيد الشهيدقدس سره لبيان هذه الآية المباركة عند بحثه حول حرمة الخمر والكحول في كتاب (ما وراء الفقه).

قالقدس سره:

بالرغم من أن الكتاب الكريم قد نص على حرمة الخمر في عدد من آياته، إلاّ أنه قد يستدل على الحلية بقوله تعالى: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً﴾، ولا أقل من القول: بأن عنوان الخمر محرم وهو خارج عن عموم الجواز للمسكر الذي دلت عليه الآية الكريمة. وأما المسكر الذي ليس بخمر فهي تدل على جوازه.

وجواب ذلك من عدة وجوه:

الوجه الاول: انه لا يتعين أن يكون المراد بالسكر - بفتحتين - في

---

(١) سورة النحل: ٦٧.

الآيـة الكـريمة السـكر أو المسكر فإن له عدة معان لغوية يمكن أن يراد أي منها:

فعن المجمع في اللغة[١]: السكر في اللغة على أربعة أوجه:

الأول: ما أسكر من الشراب.

والثاني: ما طعم من الطعام. قال الشاعر: جعلت عيب الأكرمين سكراً، أي جعلت ذمهم طعماً لك.

والـثالث: السكون ومنه لـيلة سـاكرة أي سـاكنة. قال الشاعر: وليس مطلق ولا سـاكرة. ويقـال: سـكرت الـريح أي سـكنت. قـال: وجعلـت عين الخرور تسكر.

والـرابع: المصـدر مـن قـولك سـكر سكراً. ومنه التسكير التحيير، في قوله: ﴿**إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا**﴾[٢]. انتهى.

فكمـا يمكـن أن يكـون المـراد مـن المسكر في الآية الكريمة المعنى الاول، كمـا هـو مـراد المسـتدل، كـذلك يمكـن أن يكون الوجه الثاني وهو الطعام المطعوم أو الطيب اللذيذ. فقد أشار إلى لذته أولاً ثم إلى كونه رزقاً من الله سبحانه وتعالى. وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

وقد يخطر في البال: إن في الآية الكريمة قرينة متصلة تدل على تعين المعنـى الاول ونفـي ما سواه. وهو أنه سبحانه يقول: ﴿**وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ**

---

(١) انظر: تفسير الميزان: ج١٤، ص٢٨٩.

(٢) سورة الحجر: ١٥.

وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً﴾.

فقد ذكر التمر والعنب وهما أهم المصادر لاتخاذ المسكرات أو الكحول.

وجواب ذلك: إنه لا يتعين ذكر هذه الفواكه من أجل ذلك، وإلاَّ كان المناسب عطف الشعير عليها، لأنه ليس أقل شيوعاً منها باتخاذ المسكر منه. بل إنما ذكرها باعتبارها ألذ الفواكه، أولاً. وأوفرها في الزراعة ثانياً في غالب البلدان المعتدلة. فكذلك إذا دخل الاحتمال، بطل الاستدلال.

الوجه الثاني: إن الآية الكريمة ليست غير دالة فقط على الجواز، بل هي دالة على حرمة اتخاذ المسكر. وذلك: لعطف الرزق الحسن عليه، والعطف يدل على المغايرة بين القسمين: المعطوف والمعطوف عليه. وحيث ثبت بوضوح أن المعطوف هو الرزق الحسن. إذن فالآخر هو رزق غير حسن. ولا يراد بعدم الحسن هنا إلاَّ الحرمة. إذ لا يوجد من يقول بالكراهة. فالآية الكريمة دالة على الحرمة.

وهذا الوجه لطيف في نفسه إلاَّ أنه غير متعين، لأن العطف كما قد يدل على التغاير بين طرفيه كذلك قد يدل على الوحدة بينهما كما في عطف التفسير، فقد يكون هذا من قبيل عطف التفسير. فلا يتم الجواب.

الوجه الثالث: إن الآية الكريمة بصدد الامتنان بلا شك. لأنها تذكر منة الله سبحانه على عباده. ولا يكون الامتنان إلاَّ بمحلل. وبعد أن نعرف من الأدلة الأخرى حرمة كل مسكر، إذن نعرف أنه يمتنع أن يراد من السكر في الآية: المسكر، لأنه لا يكون الامتنان إلاَّ بمحلل. بل لابدَّ أن يراد به معنى

آخر كالذي ذكرناه في الوجه الاول.

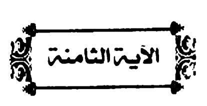
الـوجه الرابع: انه ليس المراد من قوله: أتتخذون... أي تصنعون. لأن الفعـل أو العامـل يجـب أن يـرتبط لكلا المعطوفين بوجه واحد، ولا يحتمل ارتباطه بكـل منهما بوجه مستقل لأنه خلاف وحدة السياق، بل خلاف نص الآيـة. ومـن المعلوم: إن الرزق الحسن لا معنى لصناعته. إذن نعرف أنه ليس المراد من الاتخاذ الصناعة. لا من السكر ولا من الرزق الحسن.

ومـن المعلـوم أن الشـراب المسـكر لا يكون إلاّ بالصناعة وليس التمر والعـنب مسـكران بوجـودها الطبيعـي. ومعـه يتعـين أن لا يكـون المـراد بـه المسـكر. إذ لـو كـان كـذلك لاحـتاج إلـى صـناعة، ولكـان ارتـباط الفعـل (تـتخذون) بـه غير شكل ارتباطه في الرزق الحسن. أي أن له في كل واحد معنى مستقل، وهذا فاسد جداً، لمجيئه مرة واحدة في الآية لا مرتين.

فيتعـين أن يكـون المـراد بالاتخـاذ القطف والإعداد للأكل أو الشرب من عصيره ونحو ذلك، بدون اتخاذ معنى الصناعة فيه.

فهـذا هـو مختصـر الكـلام فـي الآيـة الكـريمة. وأمـا الآيـات الكـريمة المحـرمة للخمر فالحديث فيها موكول إلى التفسير. وإن كانت هي فعلاً مما وراء الفقـه وداخلة في موضوع الكتاب. إلاّ أن الحديث عنها سيكون طويلاً نسبياً وبعيداً عن الموضوع الفقهي كثيراً.

❊ ❊ ❊ ❊



الآية الثامنة

قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾[1].

تعرض السيد الشهيدقدس سره لبيان هذه الآية المباركة عند بحثه حول معاني الكذب والتي منها عدم المطابقة بين الواقعين الظاهري والباطني في كتاب (ما وراء الفقه).

قالقدس سره:

وقد يناقش في تسمية عدم المطابقة بين الواقعين الباطني والظاهري كذباً، لأنعدام الدلالة عندئذ، والكذب إنما هو من أوصاف الدلالة، قلنا:

أولاً: أن الكذب ليس مع الدلالة فقط بل صادق بلا دلالة كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾.

وثانياً: إن الدلالة في الواقع النفسي قد تكون متحققة. فالعلم يدل على المعلوم والخوف يدل على المخوف منه والغضب على الكراهة وهكذا. فإن لم تكن هذه الأمور مطابقة للواقع كانت كذباً، ويسمى العلم غير المطابق للواقع بالجهل المركب. ويمكن توسيع معنى العلم هنا إلى

---

(١) سورة الواقعة: ٢.

مطلق القناعة والوثوق والظن الراجح مع عدم المطابقة للواقع الخارجي أو الواقع النفسي.

وقد يستشكل على تعريفنا للكذب بأنه عدم التطابق بين أمرين أحدهما ذاتي. في حين أن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ ليس فيه أمر ذاتي، بل هو حاصل سواء كان هناك مدرك أم لا، وسواء كان هناك ناطق أم لا وسواء كانت دلالة أم لا.

ولكن يمكن أن يجاب ذلك بعدّة أمور:

أولاً: إن الآية الكريمة قد تكون بمعنى أن يوم القيامة حقّ وكل من يعبر عنه أو يدل عليه دلالة فهو صادق وغير كاذب. فانتفى الإشكال.

ثانياً: إنه ربما يكون معناها، أن محاسبة الأعمال يوم القيامة لا يكون بالكذب والإفتراء. أي أن ينسب إلى الفرد ما لم يعمله أو لم يقله، بل ما قاله وفعله.

إذن، فالدلالة على أعمال العباد أيضاً موجودة لا كما قال المستشكل.

ثالثاً: إنه ربما يكون معنى الآية الكريمة أن وقوع الواقعة التي ليس لوقعتها كاذبة. إنما هي لأجل العقوبة على أعمال العبادة أو إيقاع البلاء عليهم نتيجة لسوء تصرفهم. فيكون معنى الكذب هنا هو عدم انطباق العقوبة على الذنب بمعنى عقاب غير المذنبين. فإذا لم تكن الواقعة كاذبة، كما صرحت الآية، كان العقاب على المذنبين لا محالة. ولكن الكذب هنا بهذا المعنى مجاز لا حقيقة، باعتبار أن المفارقة هنا تشبه من بعض الجهات مفارقة الكذب فصحّ استعمالها مجازاً وإنما يكون كذباً حقيقة مع وجود دلالة ذاتية كالقول والفعل والاعتقاد والقصد ونحو ذلك، وكلها ذات دلالة

بمعنى وآخر.

هذا وهناك استعمال كذّبه بالتشديد وكذب عليه.

وهما متقابلان في أكثر الأحيان. فهذا كذب على ذاك وذاك يكذبه. وعلى أي حال، ففيهما لابد من وجود طرف آخر، هو الذي يكذّب بالتشديد أي يعتبر قول الآخر كاذباً، بأحد الأشكال السابقة وان كان الغالب هو اعتباره كاذباً بالمعنى العام أي في مفارقة قوله مع الواقع وكذلك الآخر هو الذي يكذب على صاحبه بأحد الأنحاء السابقة من الكذب وإن كان هذا المعنى المشهور هو الغالب. وعلى أي حال يحتوي هذا العمل على نحو من المكر والخديعة والتغرير. وإلاّ لما كان للكذب مجال معقول.

استعمالات الكذب في القرآن الكريم:

وحيث عرفنا للكذب أصنافاً مختلفة وتطبيقات متعددة فينبغي لنا أن نطل إطلالة على القرآن الكريم لنجد أي هذه المعاني قد استعملها. وينبغي أن نلتفت هنا إلى أننا نفحص عن (مادة) الكذب أو مفهومه في القرآن الكريم، بأي صيغة أو تعريف كان كالمصدر أو الفعل الماضي أو غيرهما.

كما ينبغي أن نلتفت أن بعض الاستعمالات القرآنية قابلة للحمل أو التأويل أو الفهم في أكثر من معنى من المعاني السابقة، إلاّ أننا ينبغي أن نحملها على أقرب المعاني العرفية واحداً كان أو متعدداً.

فقوله تعالى: ﴿فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾[1] يراد به المفارقة

---

(١) سورة يوسف: ٢٧.

وعدم التطابق بين القول والواقع. وكذلك قوله: ﴿فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾[١]. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾[٢]. وقوله سبحانه: ﴿وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾[٣]. وقوله عزّ من قائل: ﴿وَإِن يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ﴾[٤].

وأما قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾[٥]. فهو للمفارقة بين الاعتقاد والقول كما قلنا. وان كان قولهم مطابقاً للواقع بدليل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾[٦].

وأما قوله تعالى: ﴿بِمَا أَخْلَفُواْ اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ﴾[٧] فهي من الكذب في الوعد، أي المفارقة بين الوعد وتطبيقه إذا فهمنا من الكذب في هذه الآية، ما ارتبط بالوعد المشار إليه فيه، وإلاّ كان لها معنى آخر.

---

(١) سورة يوسف: ٢٦.

(٢) سورة البقرة: ١٠.

(٣) سورة النحل: ١١٦

(٤) سورة غافر: ٢٨.

(٥) سورة المنافقين: ١.

(٦) سورة المنافقين: ١.

(٧)سورة التوبة: ٧٧.

وقوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾[١] نفي المفارقة بين العلم والمعلوم. وإن ما علمه الفؤاد من الأمور والظواهر الكبرى كان مطابقاً للواقع. ولم يكن مخالفاً له.

وقوله تعالى: ﴿وَجَآؤُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾[٢] ظاهره الأولي أنه ليس بدم، بل صبغ أحمر يراد به الإيهام بالدم. ولذا قال: إنه (دم كذب) للمفارقة بين واقعه وبين المقصود منه للفاعلين. وهو الإيهام بالدم.

ولكن الظاهر من السياق العام للآية في قصة يوسف عليه السلام أن الإيهام كان هو الإيهام بقتل يوسف وأن الدم دمه. في حين كان على القميص دم شاة أو أي حيوان آخر. فالمفارقة التي اقتضت التعبير بالكذب كانت من هذه الجهة.

ويمكن الجمع بين المعنيين من حيث أنهم أوهموا بدم يوسف عليه السلام بجعل الصبغ على الثوب وليس دماً آخر.

وأما قوله تعالى: ﴿نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾[٣] فالناصية تعبير آخر عن الفرد نفسه. والفرد قد يكون كاذباً وخاطئاً فعلاً.

وهناك مجموعة من الآيات تدل على المفارقة بين أقوال بعض الأفراد وواقعهم. كقوله تعالى: ﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاء فَأُوْلَئِكَ عِندَ اللَّهِ

---

(١) سورة النجم: ١١.

(٢) سورة يوسف: ١٨.

(٣) سورة العلق: ١٦.

هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُم مِّن شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿أَلا إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ * وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾[4]. وهذه الأخيرة للمفارقة بين ظنهم وأحسانهم للظن بأنفسهم، وبين واقعهم المتدني الرديء.

وأما قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ فقد قلنا أنها محمولة على نحو من الاستعمال المجازي. ويراد بها نفي المفارقة بين واقع يوم القيامة وبين التعبير عنه بالقول أو بالعمل، وإلاّ فإن نسبة الكذب إلى الشيء نفسه بغض النظر عن أي دلالة لا يخلو من التسامح.

فهذه نماذج مما ورد في القرآن الكريم من مادة الكذب إلاّ أن الأعم الأغلب هو ورود مادة التكذيب. ومنه تكذيب الأنبياء، وتكذيب يوم القيامة وتكذيب الآيات وتكذيب الحق وغيرها وقلنا إن مرجع التكذيب اعتبار الطرف الآخر كاذباً.

أما تكذيب الأنبياء فيدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمن مِن

---

(١) سورة النور: ١٣.

(٢) سورة العنكبوت: ١٢.

(٣) سورة الصافات: ١٥١-١٥٢.

(٤) سورة المجادلة: ١٨.

شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَكْذِبُونَ﴾[١]. وكلام الكفار هنا مع الأنبياء فيدل على اعتبارهم إياهم كاذبين. ومنه قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُودُ﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ﴾[٣]. وقوله سبحانه: ﴿كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ﴾[٤].

وأما تكذيب يوم القيامة، فهو يحتوي على معنى نفيه واعتباره غير موجود، أما حقيقة واعتقاداً، وأما سلوكاً وتصرفاً وإن كان يؤمن به اعتقاداً، وهذا هو الأدهى والأمر لوضع المسلم الفاسق. ومرجع التكذيب إلى اعتبار المبشرين عنده كالأنبياء كاذبين في إخبارهم عنه، حسب زعم الماديين والكفار.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾[٥]. وقوله تعالى: ﴿هَذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾[٦]. وقوله: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ﴾[٧]. وقوله: ﴿فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ

---

(١) سورة يس: ١٥.

(٢) سورة ق: ١٢.

(٣) سورة آل عمران: ١٨٤.

(٤) سورة ق: ١٤.

(٥) سورة السجدة: ٢٠.

(٦) سورة الطور: ١٤.

(٧) سورة المؤمنون: ٣٣.

لِقَاء يَوْمِكُمْ هَذَا﴾(١). وقوله سبحانه: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ﴾(٢).

وهذا باعتبار أن المراد الأساسي من الدين هو الإدانة وهي تكون عند الحساب وظهور استحقاق العقاب. فيكون المراد به يوم القيامة.

وقد وردت آيات مشددة جداً في التحذير من هذا التكذيب. كقوله تعالى: ﴿ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَاء اللّه وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾(٣). وقوله تعالى: ﴿أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاء رَبِّهِم﴾(٤). وقوله سبحانه: ﴿بَلْ هُم بِلِقَاء رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾(٥). وقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾(٦). وقوله سبحانه: ﴿فَنَذَرُ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾(٧) إلى غير ذلك.

غير أن لمثل هذه الآيات تفسير معنوي وأخلاقي، قد يختلف بقليل أو كثير عن التفسير المشهور.

وأما التكذيب بالآيات فقد ذكر بشكل موسع في القرآن الكريم وتمّ

---

(١) سورة السجدة: ١٤.

(٢) سورة المطففين: ١١.

(٣) سورة يوسف: ٤٥.

(٤) سورة فصلت: ٥٤.

(٥) سورة السجدة: ١٠.

(٦) سورة الكهف: ١٠٥.

(٧) سورة يونس: ١١.

التحذير منه ومن نتائجه بشكل مشدد. ومردّه إلى أحد المعاني:

المعنى الاول: زعم المفارقة بين الآيات وخالقها، أو قل بين الخالق والمخلوق. على اعتبار الزعم بأن ليس وراءها قادر أو مدبر.

المعنى الثاني: زعم المفارقة بين قول القائل بذلك أعني بالمدبر وبين الواقع، على اعتبار أن الواقع يخلو منه.

المعنى الثالث: زعم المفارقة بين نطق الآيات نفسها وواقعها. فإن لكل خلق ولكل آية لساناً معنوياً يرشد إلى الخالق ويدل عليه ويدعو إليه. فالزعم بأن هذا اللسان وهذا البيان غير مطابق للواقع هو معنى تكذيب الآيات. وخاصة باعتبار نسبة التكذيب إلى الآيات نفسها.

وأما الآيات الواردة في ذلك فكثيرة جداً نذكر بعض النماذج منها قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَّبَ بِآيَاتِ اللّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُواْ يَصْدِفُونَ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ﴾[2]. لأن تكذيب الآيات ينتج إهمال التعليم الحقّة ومن ثم الفسق لا محالة. وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُواْ عَنْهَا لاَ تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاء وَلاَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾[3].

---

(١) سورة الأنعام: ١٥٧.

(٢) سورة الأنعام: ٤٩.

(٣) سورة الأعراف: ٤٠.

وكذلك قوله تعالى مكرراً في سورة الرحمن: ﴿فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[١]. إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي لا تخفى على من قرأ القرآن الكريم.

ومما ورد في القرآن الكريم من معاني التكذيب: التكذيب بالوعد هو المفارقة بين جعل الوعد وبين تنفيذه أي يعد ولا يفعل. وقد ورد ذلك في القرآن الكريم عنه مستويات ثلاثة:

المستوى الاول: إن وعد الله سبحانه ليس فيه كذب. يعني أنه يأخذ طريقه للتنفيذ لا محالة. كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ﴾[٢]. وقوله سبحانه: ﴿أَلاَ إِنَّ وَعْدَ اللّهِ حَقٌّ﴾[٣]. وقوله تعالى: ﴿وَعْدَ اللَّهِ لا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾[٤]. إلى غير ذلك من الآيات العديدة.

المستوى الثاني: إن وعود المؤمنين لا يمكن أن تكون كاذبة. وأن صدقها من نتائج إيمانهم وارتفاع شأنهم، كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ﴾[٥].

المستوى الثالث: إن وعد الكافرين والفاسقين يكون عادة كاذباً. لا

---

(١) سورة الرحمن: ٦٣ وغيرها.

(٢) سورة هود: ٦٥.

(٣) سورة يونس: ٥٥.

(٤) سورة الروم: ٦.

(٥) سورة مريم: ٥٤.

يهتمون بتنفيذه وتصديقه: كقوله تعالى: ﴿بِمَا أَخْلَفُواْ اللّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ﴾[١]. وقوله سبحانه: ﴿أَمْ أَرَدتُّمْ أَن يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُم مَّوْعِدِي﴾[٢]. ولعل قريباً منه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَوَاعَدتَّمْ لاَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ﴾[٣].

وكذلك المستوى الرابع: وهو أن الكافرين لا يثقون بالوعد الإلهي، بل يكذبون ويطعنون في صدقه. كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾[٤]. وقوله: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[٥]. وهو أيضاً معنى قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾[٦]. لأن الاستفهام عن حقيقة الوعد يحتوي ضمناً على استعجاله.

المستوى الخامس: إن الكافرين والفاسقين يوم القيامة سيرون أن وعد الله حق بعدما كذبوه في الحياة الدنيا، كقوله تعالى: ﴿هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ﴾[٧]. ويشبهه قوله تعالى: ﴿بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّن

---

(١) سورة التوبة: ٧٧.

(٢) سورة طه: ٨٦

(٣) سورة الأنفال: ٤٢.

(٤) سورة النمل: ٦٨.

(٥) سورة يونس: ٤٨.

(٦) سورة الحج: ٤٧.

(٧) سورة يس: ٥٢.

﴿نَجْعَلَ لَكُم مَّوْعِدًا﴾[١].

ومما ورد في القرآن الكريم من أنحاء الكذب: الكذب على الآخرين فمنهم من يكذب على الله، ومنهم من يكذب على رسوله، ومنهم من يكذب على نفسه، ومنهم من يكذب على أمثاله من الكفار، إلى غير ذلك.

فالكذب على الله سبحانه يمكن على مستويات مختلفة منها:

المستوى الاول: الكذب بالوعد الذي سبق أن سمعناه.

المستوى الثاني: الزعم بكمال النفس وصفائها مع أنها ظالمة مظلمة.

المستوى الثالث: الزعم بزيادة الحسنات وأهميتها مع العلم أنها خلاف ذلك.

المستوى الرابع: الزعم بأن الحسنات والطاعات إنما هي من عمل الفرد بغض النظر عن التوفيق الإلهي.

المستوى الخامس: الزعم بتأثير الأسباب على المسببات بغض النظر عن المسبب الحقيقي لها.

ومن ذلك جاء القرآن الكريم: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ﴾[٢].وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ﴾[٣]. وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن

---

(١) سورة الكهف: ٤٨.

(٢) سورة الزمر: ٦٠.

(٣) سورة الأنعام: ٢١.

كَـذَبَ عَلَـى اللَّـه وَكَـذَّبَ بالصِّدْق إذْ جَاءهُ﴾[١]. وقوله سبحانه: ﴿وَيْلَكُـمْ لا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّه كَذبًا فَيُسْحتَكُمْ بعَذَاب﴾[٢]. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقَعَدَ الَّذينَ كَذَبُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ﴾[٣]، إلى غير ذلك من الآيات العديدة.

وأما الكذب على النفس فيحتوي على أحد المستويات الثلاثة الثاني وما بعده من المستويات الخمسة السابقة، يعني ادعاء الكمال وكثرة الطاعة وأن الحسنات من الفرد لا من الله. وكلها كما هي كذب على الله كذب على النفس، بمعنى محاولة إقناعها بغير الواقع وكثيراً ما يحصل ذلك بما ذكرناه وبغيره، كأهمية فرد معين أو عمل معين أو هدف معين من دون أن تكون له تلك الأهمية، بل قد يكون ضرره أكثر من نفعه.

ومنه قوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ كَذَبُواْ عَلَى أَنفُسهمْ﴾[٤]. وقوله تعالى: ﴿يُخَادعُونَ اللّهَ وَالَّذينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إلاَّ أَنفُسَهُم وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[٥]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُضلُّونَ إلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[٦].

---

(١) سورة الزمر: ٣٢.

(٢) سورة طه: ٦١.

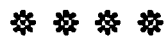
(٣) سورة التوبة: ٩٠.

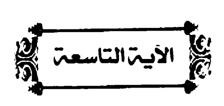
(٤) سورة الأنعام: ٢٤.

(٥) سورة البقرة: ٩.

(٦) سورة آل عمران: ٦٩.

وما ورد في القرآن الكريم من معاني الكذب ومفاهيمه، أكثر مما ذكرناه بالتأكيد. ولكنني أجد أننا لا ينبغي أن نتوسع في ذلك لفسح المجال للعناوين الأخرى الآتية لتأخذ محلها من الوجود، ومن وقت القارئ الكريم.





الآية التاسعة

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيْتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَا أو رُدُّوهَا﴾[1].

قال قدس سره:

وجوب الرد على التحية أو جوابها، واضح فقهياً، في الجملة يعني بغض النظر عن التفاصيل. وعليه من الأدلة: الكتاب والسنة والإجماع.

ولكن الإجماع هنا، وإن كان محرزاً، إلاّ أنه ليس له مزيد قيمة، بعد كونه عيالاً على القرآن الكريم. فيكون مدركياً، فيبقى الاستدلال بالدليلين الآخرين.

والأهم هو التمسك بالكتاب الكريم، عن طريق الآية الواردة بهذا الصدد. وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيْتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَا أو رُدُّوهَا﴾ فما هو الفهم العام لفقه هذه الآية الكريمة؟

فقه الآية الكريمة:

ويتم ذلك ضمن أمور:

---

(١) سورة النساء: ٨٦

الأمـر الأول: أنه لا شك أنها لا تدل على وجوب الابتداء، ولا تدل على استحبابه. وإنما تربط مطلوبية الرد بتقدير حصول الابتداء بالتحية، على أن كلا هذين الحكمين محل إجماع محرز. واستحباب الابتداء عليه سنة مستفيضة لعلنا نسمع بعضها بعد حين إن شاء الله .

الأمر الثاني: أنه لا شك أنها تدل على مطلوبية الرد بطريقة أفضل من الابتداء. ولو لم يقل: أو ردوها، لكان ذلك واجباً. إلاّ أن هذه العبارة تدل على التنازل عن اللزوم إلى الرجحان وهو الاستحباب.

الأمـر الـثالث: أنه لا شك أنها ليس لها مفهوم، وإن استعمل أداة الشرط. لأن من شرائط المفهوم انحفاظ الموضوع الذي في جانب الشرط. ومع انتفاء التحية ينتفي الموضوع. كما في المثال: إذا رزقت ولداً فأختنه. أو قوله تعالى: ﴿**وَلا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً**﴾[1].

وقد يقال بوجود المفهوم لها على اعتبار أن التحية ليست هي الموضوع، وإنما الموضوع هو فاعلها المذكور ضمناً. فيكون من قبيل: إذا جاءك زيد فأكرمه. فإن المراد إذا حياك المؤمن فأجبه.

وقد يقال في جواب ذلك: إن الموضوع وإن كان فاعل التحية، إلاّ أن المهم هو النظر إلى فعل الشرط وموضوعه التحية لأن المؤدى: إذا حصلت التحية من المؤمن فيجب ردّها، فيكون المفهوم عدم الوجوب عند عدم حصولها، وهو معنى انتفاء الموضوع.

---

(١) سورة النور: ٣٣.

إلاّ أنه يجاب: أن هذا بنفسه حاصل في المثال التقليدي للمفهوم: إذا جاء زيد فأكرمه. لأن مؤداه: إذا حصل مجيء زيد لك فأكرمه. ومعه ينتفي مفهوم الشرط بالمرة، لأن جميع أمثلته تعود إلى انتفاء الموضوع. وما نقوله في الجواب هنا نقوله هناك.

إلاّ أن في هذا جهلاً في الضابط الأساسي للفرق بين الموردين، وحاصله: أنه متى كانت القضية الشرطية بحيث إذا انتفى الشرط تعذّر حصول جوابه كانت مما لا مفهوم لها. كما في تعذر الختان مع عدم حصول الولد. وإن لم يتعذر جواب الشرط كان لها مفهوم. كما في إكرام زيد الممكن سواء جاء أم لم يأت.

والقضية المسوقة في الآية الكريمة من قبيل الاول. لأن جواب الشرط هو وجوب الرد. والرد مبتنٍ مفهوماً على الابتداء وبدونه يستحيل صدقه. فلا يكون للقضية مفهوم.

الأمر الرابع: إن الرد هو المعنى الفصيح والصحيح لجواب التحية عقلاً ولغة وعرفاً. وأما استعمال لفظ الجواب فهو شطط من القول. لأن الجواب لا يكون إلاّ بعد السؤال، والتحية ليست سؤالاً.

والتسمية بالرد هنا له أحد مناشئ:

المنشأ الأول: منطلق من أن فاعل التحية أعطاه التحية حين ابتدأه بها. ولابدّ من الناحية الأخلاقية والشرعية، أن لا تبقى عنده بل يردها إلى صاحبها. وهذا هو الرد.

المنشأ الثاني: منطلق من أن فاعل التحية جعل بتحيته حقاً في عهدة

الآخر لابدّ له من الخروج منه بالجواب أو الرد. ومن هنا يسمى ردّاً لأنه ردّ الحق إلى صاحبه.

المنشأ الثالث: أن تساق التحية مساق السؤال وتقاس عليه. فإن جواب السؤال ردّ أيضاً في اللغة؛ ولذا نقول: لم يرد عليه الجواب. فأصبح كل ابتداء كلامي له درجة من استحقاق الرد أو الإسماع المقابل: أسمعهُ كما أسمعك.

وأفضل هذه الوجوه هو الثاني. وإن كان يمكن إرجاعها جميعاً بالدقة إلى وجه واحد، ليس بعيداً عن المعنى الثاني كثيراً.

الأمر الخامس: أنه قد سمّت الآية الكريمة الرد تحية بقوله تعالى: ﴿**فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَا**﴾، وإنما هو نوع من الردّ وان كان بالأحسن.

وهذا له أحد منشأين:

المنشأ الأول: أن الرد لو لوحظ بحيال ذاته فهو تحية ومجاملة وخُلُق، لاشك في ذلك. فاستعمال التحية فيه مناسب جداً.

المنشأ الثاني: في النظر إلى الفرق بين الرد المساوي والرد الأحسن، والآية الكريمة قد سمّت الرد الأحسن تحية دون المساوي. فقد يكون هذا بلحاظ ما في الرد من زيادة على الأصل، فإنه بالدقة يكون ابتداء في التفضل وليس رداً مجرداً. فبلحاظ هذا الزائد، سمّاه تحية.

الأمر السادس: مقتضى الإطلاق عدم جواز التنقيص عن الابتداء مطلقاً، بل الآية كالنص فيه. فلو قال له: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. لم يجز أن يقتصر على: السلام عليكم أو عليكم السلام بدون قوله: ورحمة

الله وبركاته.

إلاّ أن هذا خلاف المشهور جداً، ولعل منشؤه الاستفادة من الروايات، بحيث حملت الآية على الاستحباب في هذا المقام[١]. وسيأتي الحديث عن الروايات. إلاّ أن القاعدة تقتضي عدم العمل بمثل هذا المدلول للسنّة لأنه مخالف لظاهر الكتاب.

كما أن مقتضى الإطلاق عدم اختصاص التحية بلفظ السلام. فلو كانت التحية من أي نوع كان وبأي لفظ كان وجب ردها بمقدارها على الأقل. وهذا هو ظاهر الآية الكريمة. وإن كان خلاف المشهور وخلاف ارتكاز المتشرعة أيضاً، حيث قالوا: أنه لا يجب رد أي تحية ما لم يكن فيه لفظ السلام. نعم، قد يجب الرد لعناوين أخرى كأذية المؤمن مع الإعراض أو التقية أو غيرها.

والإنصاف أن ارتكاز المتشرعة واضح في المقام، إلاّ أن التنازل عن ظاهر الآية وتقييده بالفرد الأقل مشكل، وطريق الاحتياط واضح.

كما أن مقتضى إطلاق الآية الاكتفاء برد السلام بأي جواب كان، ولا يجب رد السلام بالسلام، كما عليه المشهور، بل الإجماع وارتكاز المتشرعة أعني الوجوب. ولا شك أن في هذا الإطلاق تسهيلاً على طبقات الناس التي لا ترد السلام بالسلام بالتزام. إلاّ أن الآية على أي حال قابلة للتقييد، فلا

---

(١) وقد يقال: إنه يصدق الرد بهذا المقدار. إلاّ أنه يجاب أن الرد الجزئي وإن كان صادقاً إلاّ أن مقتضى إطلاق الرد، بل ظهوره هو رد لكل التحية لفظاً ومعنى، وهو غير حاصل.

تكون هذه السيرة من هؤلاء الناس مشروعة في الشريعة الإسلامية.

الأمـر السـابع: أنه لا إشكال في ظهور الآية باستحباب الرد الزائد، ولكن قد يقال بشمول ذلك لكل مجاملة، سواء كان بالمساوي وجوباً أو بالزائد استحباباً.

غير أن هذا غير محتمل فقهياً أولاً. وغير مطابق لظاهر الآية ثانياً. لأن المجاملة غير التحية. والتحية إنما تكون عند أول اللقاء. وهي وإن صدق عليها معنى المجاملة إلاّ أن سائر المجاملات لا يصدق عليها التحية ليجب ردها بالمساوي فضلاً عن الأكثر. أعني من حيث منطوق الآية الذي يتحدث عن التحية لا غير. نعم، قد يجب ويستحب بعناوين أخرى أشرنا إلى بعضها.

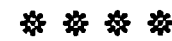
الأمر الثامن: قال الفقهاء: أنه يجب إسماع الرد إلى المخاطب في رد التحية إلاّ في الصلاة. وسيأتي دلالة السنّة عليه. غير أن الآية الكريمة دالة عليه أيضاً. لضرورة صدق الرد. وهو إنما يصدق إذا وصل الشيء المردود إلى الفرد الآخر ووصول التحية بسماعها بطبيعة الحال. ولا تكفي الإشارة باليد أو غيرها مع الجواب المنخفض مع التمكن من الاسماع لأنه ليس رداً حقيقة مع عدم الوصول إلى صاحبه المخاطب.

نعم، مع التعذر للبعد أو للصمم أو غيرهما، يجب إيجاد ما يدل على الجواب. فإنه رد عرفي في ظرف التعذر. وأعني به كونه مقدمة للرد الملفوظ. وإلاّ فالاقتصار على الإشارة مع كون الابتداء لفظاً، يكون رداً ناقصاً غير جائز بظاهر الآية، كما قلنا. وأما إذا كان الابتداء بصيغة السلام

فيكون جوابه بالإشارة فقط حراماً بالإجماع، مضافاً إلى ظاهر الآية الكريمة أيضاً.

نعم، إذا كان الابتداء بمجرد الإشارة جاز الاقتصار في ا لرد عليها أيضاً. ويدخل في بعض ما سبق من التحية بغير لفظ السلام.

فهذا مجمل القول حول الآية الكريمة.



الآية العاشرة

قوله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم من سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مَّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1].

و قوله تبارك وتعالى في سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَفُوّاً غَفُوراً﴾[2].

---

(١) سورة المائدة: ٦.

(٢) سورة النساء: ٤٣.

تعرض السيد الشهيدقدس سره إلى تفسير هاتين الآيتين الكريمتين عند البحث في آيات الوضوء والتيمم في كتاب (ما وراء الفقه).

قال قدس سره:

وفي هاتين الآيتين الكريمتين جهات من الكلام بعضه عن الوضوء وبعضه عن التيمم وبعضه عن الصلاة، وبعضه عن الغسل، ومنه ما يتكفل أغراضاً أخرى كنفي الحرج وغير ذلك.

و نقتصر فيما يلي على ما يرتبط بالطهارات الثلاث الوضوء والغسل والتيمم، لأنَّ هذا الفصل مربوط بكتاب الطهارة. ولا نذكر جميع النقاط، لأنَّ بعضها فقهية خالصة خارجة عن كفالة هذا الكتاب كطريقة الوضوء والتيمم.

وإنما نتعرض فيما يلي إلى جهات معينة مختارة، من هاتين الآيتين الكريمتين.

الجهة الأولى: قوله تعالى: ﴿**وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ**﴾.

دلت هذه الآية الكريمة على مسح بعض الرأس دون جميعه. باعتبار وجود الباء الجارة فيها.

وقد ورد ذلك في السنّة بشكل واضح حيث روى زرارة في الصحيح قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إنَّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك فقال: «**يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله عزّ وجلّ؛ لأنَّ الله عزّ وجلّ قال: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾. فعرفنا أنَّ الوجه كلّه ينبغي أن يغسل. ثم قال:**

﴿وأيديكم إلى المرافق﴾. فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه. فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين. ثم فصل بين الكلام، فقال: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ فعرفنا حين قال: ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾ أنَّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنَّ المسح على بعضهما. ثم فسّر ذلك رسول الله ﷺ للناس فضيّعوه»[1]. وهي واضحة في فهم الآية الكريمة، غير أنَّ السيد الأستاذ يشير إلى أنها خالية عن تعيين المحل الممسوح من الرأس. فلابدّ في تعيينه من الرجوع إلى أدلة أخرى.

أقول: كما أنها لا تعين العضو الماسح أيضاً، فلابدّ من الرجوع فيه إلى أدلة أخرى. غير أنّ الجهة الأدبية أو البلاغية فيها وهو فهم التبعيض لطيف جداً. والأمور المشار إليها فقهية لا مجال لها هنا.

والمهم الآن أن نلتمس طريقة فهم التبعيض من الآية الكريمة. فإن فيها عدة محتملات أو وجوه:

الوجه الأول: إن (الباء) مستعملة في التبعيض: إما لذاتها، وإما لتضمينها معنى (من). وقد يمثل لها بقولنا: أخذت بفلان أو أمسكت به. يعني ببعضه وهو يده. وقوله تعالى: **﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾**[2].

---

(١) الوسائل: ج ١، أبواب الوضوء، باب ٢٣، ح ١.

(٢) سورة طه: ٩٤.

يعني ببعضها، لا جميعها بطبيعة الحال. وقوله سبحانه: ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾. جار في هذا الطريق.

غير أنّ المنحى (الرسمي) للغويين ينفي ورود الباء للتبعيض. قال ابن جني: (أما ما يحكيه أصحاب الشافعي من أنَّ الباء للتبعيض فشئ لا يعرفه أصحابنا ولا ورد فيه بيت)[١].

ونقل عن سيبويه أنه أنكر مجيء الباء بمعنى التبعيض. وعليه استند العلامة الحلي قدّس سرّه إنكاره ذلك[٢]، كما حُكي[٣].

الوجه الثاني: أن تكون الباء زائدة، ويكون التبعيض مستفاداً من السياق. وذلك بأحد تقريبين:

التقريب الأول: إنَّ المفهوم لغة وعرفاً من مفهوم مسح الرأس هو مسح بعضه لا مسحه كله. إذ لو كان قد أمر بالغسل، لأمكن فيه ذلك عرفاً، أعني الاستيعاب. وأما المسح فيبعد عرفاً وعملياً استيعابه لكل الرأس. فتكون الآية بنفسها دالة على مسح البعض.

التقريب الثاني: إنَّ الباء وإن كانت زائدة، إلاَّ أنَّ لإزادتها مصلحة وليس ذلك عبثاً في القرآن الكريم. وليس ذلك إلاَّ لإفادة التبعيض. إذ لا

---

(١) انظر: لسان العرب: مادة (با).

(٢) التنقيح: ج٤، ص١٤١.

(٣) غير أنه يمكن أن يقال: إنّ مجيء الباء بمعنى من مسلم لغة. و(من) تكون للتبعيض بلا شك. فلتكن الباء في الآية الكريمة تبعيضية بهذا المعنى.

نتصور غير ذلك إذا فهمنا أنَّ الرأس هو الممسوح - كما هو المفروض - لا أنه هو الماسح، كما سيأتي.

الوجه الثالث: أن يكون التبعيض مستفاداً من تغيير السياق. مهما كان معنى الباء في ذاتها. فاستعمالها هنا وإن فرض مجازياً، إلاَّ أنَّ الاستفادة لتبعيض واضح من أجل تغيير السياق.

وأعني بتغيير السياق، ما أشير إليه في صحيحة زرارة السابقة ومضمونه أنَّ الله سبحانه وتعالى استعمل الباء هنا ولم يستعملها في الوجه واليدين، فدلّ ذلك. يعني السياق، على التبعيض هنا والاستيعاب هناك.

وهذا أحد وجوه فهم الرواية، وهي قابلة للعمل على وجوه أخرى ممَّا سبق أو يأتي، وهي صادقة وواضحة بكل صورة.

الوجه الرابع: أن تكون الباء للإلصاق. وهي من معانيها لغة، كقولنا: مررت بزيد. فالمراد أنَّ المسح يلتصق بالرأس. أمَّا التبعيض، فيستفاد ممَّا ذكرناه في الوجهين الثاني والثالث.

الوجه الخامس: ما احتمله السيِّد الأستاذ، من أنَّ الماسح حقيقة وإن كان هو اليد والممسوح هو الرأس غير أنَّ وجود الباء يدلنا على العكس. لأنَّ الرأس أصبح آلة وسبباً لمسح اليد، يعني ما فيها من رطوبة. نظير المسح بالحائط. فإن معناه أنَّ الحائط قد صار سبباً لمسح اليد يعني لما فيها من أوساخ أو غيرها[١].

---

(١) التنقيح: ج٤، ص١٤٢.

و أضـاف: أنـه إذا صـار الماسـح هـو الـرأس يتعين أن يكون المسح ببعضه لا بتمامه. كما هو الحال في المثال المتقدم. فإنَّ المسح لا يكون بكل الحائط، ولا تتوقف صحة التعبير على ذلك. فكذلك الحال في الرأس.

إلاّ أنَّ هـذه الاستفادة وإن كانـت طـريفة إلاّ أنهـا لا تخلـو مـن بعض المناقشات:

أولاً: أنَّ الجـزء الماسـح عـرفاً هـو المتحـرك، والجـزء الممسـوح هـو الـثابت، فالحـائط ثابـت واليد متحركة، والرأس ثابت واليد متحركة. فتكون اليد ماسحة والرأس والحائط ممسوحان.

ولا يتعـين فـي هـذا المثال أن يكون الحائط ماسحاً، وإنما قد تستعمل الباء هنا للتبعيض أو الإلصاق أو نحوها ويصح به التعبير.

ثانـياً: أنَّ الآية لم تشر - كما أشرنا - إلى الجزء الماسح ما هو، هل هو اليد أو غيـره. وإذا كان شيئاً آخر غير اليد فقد لا يصدق عرفاً أنَّ الرأس هو الماسـح. كمسـح الـرأس بالحـائط. فإننا لو تابعنا هذه الفكرة لوجدنا الحائط ماسحاً والرأس ممسوحاً. وكذلك في مثل مسحه بالثوب أو بالقماش.

ثالثاً: أنَّ هـذا المعنى خلاف سياق الآية الكريمة. إذا قارنا هذه الفقرة بالفقـرات المـتقدمة، فـي جانـب الغسـل، فكما أنَّ الوجه واليدين مغسولان، فكذلك الرأس والرجلين ممسوحان. وهذا واضح من السياق.

وإذا لـم يـتم هـذا الـوجه تبقى لنا الوجوه السابقة، ويبقى وضوح الآية الكريمة والرواية الشريفة قائماً.

الجهة الثانية: قوله تعالى ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾.

حيث قرأت بالخفض والنصب معاً[١]. وكلاهما قراءة جائزة فقهياً. فإن قرأناها بالخفض، فهي معطوفة لا محالة على (رُؤوسِكُمْ)، فيكون حكمها نحوياً هو الجر وفقهياً هو المسح.

ونقل في (**الميزان**)[٢]: القول بأنَّ الجر للإتباع. قال: وهو خطأ. فإن الاتباع على ما ذكروه لغة رديئة لا يحمل عليها كلام الله تعالى. على أن الإتباع- كما قيل- إنما ثبت فيما ثبت في صورة اتصال التابع والمتبوع، كما قيل في قولهم: حُجر ضب خربٍ، بجر الخرب إتباعاً لا في مثل المورد ممّا يفصل العاطف بين الكلمتين.

أقول: وهذا القول صحيح منه قدس سره تماماً.

وأما إذا قرأناها بالنصب، ففيها احتمالان:

الاحتمال الأول: أنها معطوفة على قوله ﴿وُجُوهَكُمْ﴾. بالرغم من البُعد بين الكلمتين بمقدار حوالي سطر.

الاحتمال الثاني: أنها معطوفة على قوله ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾. لأنَّ المسح يأتي متعدّياً بدون الحرف، فيقال: ﴿امسحوا رؤوسكم﴾. فتكون الكلمة منصوبة، وإذا دخلت الباء كانت زائدة، فجرت اللفظ وبقي المحل منصوباً،

---

(١) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر وحمزة (وأرجلكم) بالخفض. والأعمشي عن أبي بكر بالنصب مثل حفص. وقرأ يعقوب والكيساني ونافع وابن عمر (وأرجلكم) نصباً. وهي قراءة ابن عباس. (لسان العرب. مادة كعب).

(٢) **الميزان**: ج٦، ص٢٢٢.

فتكون الكلمة اللاحقة للحرف العاطف معطوفة على المحل وهو النصب.

وينبغي التسليم، بأنَّ كلا الاحتمالين، لا يخلو من صعوبة لغوية، هما: العطف على البعيد لفظياً أو العطف على المحل، وكلا هما لا يُصار إليه بسهولة. الأمر الذي يعين ترجيح القراءة بالجر دون النصب لأنه عندئذ يكون معطوفاً على اللفظ الملاصق له عطفاً اعتيادياً.

وعلى تقدير النصب، فالإنصاف أنَّ الاحتمال الثاني، وهو العطف على المحل أرجح من الاحتمال الأول. وذلك: لتخلل ألفاظ كثيرة بين المعطوف والمعطوف عليه وخاصة وجود الفعل. والفاعل (وامْسَحُوا) الذي يمثل نحوياً جملة متكاملة، يصح السكوت عليها. فهذا العطف يجعلنا نعطف لفظاً من جملة على لفظ من جملة أخرى. أو قل: تعطف لفظاً في نهاية إحدى الجملتين على لفظ في بداية الجملة المتقدمة. وهو معنى رديء وإذا لم يكن رديئاً فهو خلاف الظاهر جداً. ومعه فإذا أخذنا بالاحتمال الثاني، نكون قد أخذنا بأظهر الاحتمالين. طبقاً لحجية الظهور المعتبرة شرعاً.

ومعه يكون على كلا التقديرين: أعني قراءتي الجر والنصب، يكون العطف على قوله ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾. غاية الأمر أنه لو كان مجروراً فهو معطوف على اللفظ ولو كان منصوباً فهو معطوف على المحل. فيكون مشمولاً لحكمه وهو وجوب المسح.

الجهة الثالثة: قوله سبحانه: ﴿إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾.

قالوا في اللغة[١]: واختلف الناس في الكعبين بالنصب.

والكعب: العظم لكل ذي أربع. والكعب: كل مفصل للعظام. وكعب الإنسان ما أشرف فوق رسغه عند قدمه.

وقيل: هو العظم الناشز فوق قدمه.

وقيل: هو العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم.

وأنكر **الأصمعي** قول الناس أنه في ظهر القدم. وذهب قوم إلى أنهما العظمان اللذان في ظهر القدم.

وقيل: الكعبان من الإنسان العظمان الناشزان من جانبي القدم.

قال **ابن الأثير**: الكعبان العظمان الناتئان عند مفصل الساق والقدم عن الجنبين.

والمتحصّل من هذا الاختلاف بوضوح نسبي أنَّ الكعب فوق ظهر القدم وليس إلى جانبيه. بدليل اتفاق عدد من هؤلاء القائلين على ذلك. وإن اختلفوا في بعض الخصائص. مع نسبة القول الآخر إلى القيل (وقيل: الكعبان... إلخ). وهو تضعيف له.

والظاهر أن مرادهم ممّا فوق القدم واحد وإن اختلفت العبارات: (ما أشرف فوق رسغه عند قدمه) والإشراف هو الارتفاع أو (العظم الناشز فوق قدمه) والنشوز الارتفاع أيضاً أو (العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم) أو (أنهما العظمان اللذان في ظهر القدم). وإنما عبر بالتثنية لتعدد القدمين

---

(١) انظر: لسان العرب: مادة (كعب).

أنفسهما، كما في نفس الآية الكريمة على ما سنذكر.

و المهم أنَّ كلّ هذه الأقوال مرجعها إلى شيء واحد وهو العظم المرتفع قرب مفصل الساق على ظهر القدم. وتكون نهايته عند المفصل.

وروايتنا ناطقة بذلك نفسه، وهي الحجة في المعنى، حتى وإن اختلفت عن اللغة في بعض التفاصيل. لأنَّ من حق الشارع المقدس أن يحدد المعنى الذي يريده في موضوع حكمه، وأنَّ المراد في موضوع وجوب مسح الرجلين هو ذلك، كما سنذكر قريباً، بدلالة هذه الروايات.

ففي الصحيحة عن زرارة وبكير أنهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا بطست.

إلى أن قال: «**ثم قال تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾.**

فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين، إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه. قال: فقلنا: أين الكعبان. قال: ههنا يعني المفصل دون عظم الساق. فقلنا: هذا ما هو؟ فقال: هذه من عظم الساق والكعب أسفل من ذلك»[1]. الحديث.

فقوله: ههنا. يعني المفصل دون عظم الساق. أي نهاية عظم الساق ومبدأ القدم. وهو المفصل يعني محل تحرّك القدم عند اتصاله بالساق. قوله: هذا ما هو؟ إشارة إلى شيء أعلى من ذلك. لأنَّ مفصل الساق ذو

---

(١) الوسائل: ج ١، أبواب الوضوء، باب ١٥، ح٣.

تسريح وتعرج نسبي ولا يكون مستقيما في عظم الساق إلاّ بعد مسافة. فهما أعني الراويين أشارا إلى نقطة معينة من هذا التعرج وقالا: هذا ما هو؟ يريدان التأكد من أن هذا غير داخل في الكعب أو في محل وجوب المسح.

و جاء الجواب: (**هذا من عظم الساق**). يعني فلا يجب مسحه (**والكعب أسفل من ذلك**) نازلاً إلى جهة القدم قليلاً.

وعن ميسر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**ألا أحكي لكم عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله. إلى أن يقول: ثمّ وضع يده على ظهر القدم، ثمّ قال: هذا هو الكعب. وقال: وأومأ بيده إلى الأسفل العرقوب، ثم قال: إن هذا هو الضنبوب**»[1].

فقوله: هذا هو الكعب، ليس كل ظهر القدم طبعاً لأنه لا يحتمل ذلك. وإنما هو الجزء المرتفع منه إلى جهة الساق لا محالة. وقوله: إنّ هذا هو الضنبوب. لدفع ما عليه بعض العامة من المسح إلى العظمين الناتئين في طرفي أسفل الساق. بعنوان كونهما هما الكعبين. كما سمعنا من بعض اللغويين. فيقول الإمام عليه السلام عنه أنه ليس كعبا بل يسمى: الضنبوب. فلا يجب مسحهما.

وكذلك يمكن الاستدلال بذلك على ما دلّ من الروايات على وجوب مسح ظهر القدم. ممّا لا حاجة إلى نقله لأنه يستوجب الإطالة.

---

(١) **الوسائل**: ج ١، أبواب الوضوء، باب ١٥، ح ٩.

هذا وأمّا وجوب مسح كل هذه المنطقة، أعني ظهر القدم طولاً. وهل الغاية داخلة في المعنى ونحو ذلك من الأبحاث، فهو موكول إلى الفقه.

ولكن قد يقال: إن التثنية في الكعبين دالة على أنهما العظمان الناتئان في طرفي الساق لتعددهما في كل قدم وأمّا ما كان في ظهر القدم فواحد.

وجوابه: إنّ التثنية إنما هي باعتبار تعدّد (القدمين) فلو أخذنا بفكرة السؤال لكان اللازم الجمع: (بكعوبهم) لأنها أربعة لدى الإنسان. فالتثنية دالة على خلاف المعنى الذي أراده السائل.

الجهة الرابعة: قوله سبحانه: ﴿**وإِنْ كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا**﴾ وقال في الآية الأخرى ﴿**ولا جُنُباً الا عابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا**﴾.

وبعد التجاوز عن المسائل الفقهية نتساءل عن قوله تعالى: ﴿**الا عابِرِي سَبِيلٍ**﴾. ما معناه بعد التسلم على أن قوله: ﴿**فَاطَّهَّرُوا**﴾ وقوله: ﴿**تَغْتَسِلُوا**﴾ بمعنى واحد عملياً. كل ما في الأمر أن الغسل هو العمل الظاهري بتفاصيله.

والطهارة هو الأثر الناتج منه، كما قلنا في فصل الطهارة. وعلى كل تقدير قول الآية الكريمة على حرمة الدخول في الصلاة على المجنب ما لم يرفع جنابته بالغسل. وهو معنى مانعية الجنابة وشرطية الطهارة.

فلماذا استثني عبور السبيل من وجوب غسل الجنابة، وكيف؟

عبور السبيل هو المشي فيه، على معنى أنه يعبر من محل خروجه إلى محل وصوله بواسطة الطريق الذي يقطعه أو يمشي فيه.

و عبور السبيل، يكون على نحوين، يختلفان باختلاف السبل أو

الطرق التي يحتاج إليها الفرد.

النحو الأول: الطرق القصيرة، كالتي تكون داخل مدينة واحدة والمهم فيها شرعاً أنها لا تنافي أوقات الصلاة. بل من الممكن أن يصل المكلف إلى هدفه ويصلي فيه وإن كان جنباً فإنه يغتسل ويصلي. فلا حاجة إلى استثنائه لأنه ليس فيه أي كلفة أو صعوبة.

وحتى لو كان مقصوداً من الآية، فإنه سيعني أنه لا يجب إيجاد غسل الجنابة في الطريق، بل في محل الاستقرار لا محالة. وهذا معنى عرفي مفهوم شرعاً.

لا يستثني من ذلك إلاَّ حال ضيق الوقت، وهو في الطريق وتمكن من استعمال الماء فيجب عليه المباشرة بالغسل. والاستثناء في الآية وارد مورد الغالب.

النحو الثاني: الطرق الطويلة. التي يكون قطعها سفراً. وخاصة في الأسفار القديمة التي كان التعب فيها شديداً أو الماء فيها شحيحاً. وفي مثل ذلك لا يجب الغسل، أعني إذا فقد الماء في السفر أو كان محل ضرورة استعماله، ويقود الوظيفة الشرعية إلى التيمم المنصوص عليه بعد سطر في نفس الآية الكريمة.

إذ من الواضح أن قوله: ﴿**إلا عابِرِي سَبِيلٍ**﴾ يعني استثناء وجوب الغسل. ولكن هذا لا يعني جواز الدخول في الصلاة مع الجنابة، بل الشريعة هيأت له وظيفته في التيمم.

و **بتعبير** آخر: فإنَّ الغسل بالماء ساقط. وأمَّا التيمم فيرجع إلى وظيفة

المكلف. فإن كان واجداً للتراب، وجب عليه. وإن لم يكن واجداً له كان فاقداً للطهورين.

الجهـة الخامسـة: قوله تعالى: ﴿وإنْ كُنْتُمْ مَرْضى أو عَلى سَفَرٍ أو جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائطِ أو لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا﴾.

وبالرغم من وجود عدة أسئلة حول هذه الآية الكريمة. إلاَّ أننا نوكل عدداً منها إلى مواضعها من التفسير والفقه... إلاَّ ما جاء منها عرضاً في الكلام.

ونحاول الجواب بعونه سبحانه على السؤال الرئيسي في الآية الكريمة، وتوضيحه:

أنها عددت بظاهرها أربعة أسباب للتيمم: المرض والسفر والمجيء من الغائط، وملامسة النساء. وهو الجماع على الصحيح.

مع العلم أنه من الواضح فقهياً أن المرض والسفر بمجرده لا يوجبان التيمم، ما لم يقترنا بأحد السببين اللذين بعدهما. وهما المجيء من الغائط الذي هو الحدث الأصغر بصفته أحد مصاديقه، والجماع وهو الحدث الأكبر بصفته أحد مصاديقه. فما لم يحدث أحد الحدثين لا حاجة التيمم حتى في المرض والسفر. فلما ذا وردا في الآية كسببين مستقلين للتيمم؟

حتى قالوا: إنَّ ذكر المرض والسفر مستدرك[1].

وقالوا[2]: إن الآية من معضلات القرآن الكريم، كما عن كشف

---

(١) يعني زائد. انظر: الميزان: ج٦، ص٢٢٨.

(٢) المستمسك: ج٤، ص٢٩٠.

الكشاف وقد ذكر الإشكالات من وجوه:

١) ترك ذكر الحدث في أولها.

٢) وذكر الجنابة فقط بعده.

٣) والإجمال الذي لم يفهم أنَّ الغسل بعد الإقامة - يقصد القيام - إلى الصلاة أم لا.

٤) وترك: كنتم حاضرين صحاحاً قادرين على استعمال الماء.

٥) ثم عطف (إِنْ كُنْتُمْ) عليه. وترك تقييد المرض.

٦) وتأخير (فَلَمْ تَجِدُوا) عن قوله (أَوْ جاءَ).

٧) وذكر (جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أو لامَسْتُمُ النِّساءَ)، مع عدم الحاجة إليها. إذ يمكن الفهم مما سبق.

٨) والعطف بـ (أو) والمناسب الواو.

٩) والاقتصار في بيان الحدث الأصغر على الغائط.

١٠) والتعبير عن الحدث الأصغر بـ (جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ).

١١) والاقتصار في بيان الحدث الأكبر على الجنابة.

١٢) والتعبير عن الجنابة بـ (لامَسْتُمُ).

و كل هذه الأسئلة كلها من تسويلات الشيطان، ضد واضحات الشريعة والقرآن. وإنما ذكرناها، لنكون على بصيرة وشجاعة في ردّها، ولا يقول القائل إنَّ ترك السؤال يغني عن الجواب.

وقد أشرنا إلى أننا ستتجاوز بعض الأسئلة إلاَّ هذه الأسئلة الإثني عشر منها، فسنذكرها. ولكن ما تركها السائل مثل: مفهوم عدم وجدان الماء.

ومعنى التيمم. فسنعرض عنه لأنه جانب فقهيّ خالص.

ومن الطريف أنَّ هذه الأسئلة لا تشمل السؤال الذي حررناه، وهو الوجه في ذكر المرض والسفر كسببين للتيمم. ومن اللازم أن نذكر الجواب عليه أولاً ثم نحاول أن نجيب على الباقي.

و الجواب يكون بأحد علة وجوه:

الوجه الأول: أن نلتزم أن المرض والسفر هي من الأحداث الموجبة للوضوء أو التيمم إلى جانب الأحداث الأخرى. وكل من كان على وضوء أو تيمم ثم حصل له مرض أو سفر، وجب عليه تجديد ما يتمكن منهما.

و هذا هو ظاهر القرآن الكريم وظاهره حجة، كما ثبت في محله.

والسؤال إنما طُرح لأجل الاعتقاد بعدم سببية المرض والسفر للوضوء والتيمم.

اللهم إلاَّ أن يقال في جوابه: إنَّ ظاهر القرآن الكريم حجة، إلاَّ فيما علمنا يقيناً بخلافه. وهذا الظاهر من هذا القبيل، فلا يكون حجة، للوضوح الفقهي في كل المذاهب الإسلامية عليه فلابدّ أن نحاول أن نفهم من الآية الكريمة غير ما يتبادر من هذا الظاهر. كما يأتي في الوجوه الآتية.

الوجه الثاني: أن تكون (أو) بمعنى الواو. كما احتمله الكثيرون من عدد من المذاهب الإسلامية.

أقول: ولعلها نزلت بالواو فعلاً، وزادت الهمزة سهواً. وإن كان هذا الاحتمال غير وارد ظاهراً، لأن الصحيح هو الضبط وعدم التحريف في ألفاظ القرآن الكريم.

إلاَّ أن كون الحرف بمعنى الواو، وإن لم يكن بلفظه احتمال وجيه، وإنما وردت على هذا الشكل لتوحيد الشكل بلاغياً في عطف الجمل الأربعة، لتكون على سياق واحد. وإلاَّ فالواقع - بناء على هذا الوجه - أنَّ العطف قد تمّ بين احتمالين على اليمين، وهما المرض والسفر. واحتمالين على اليسار وهما الغائط والملامسة. فقد عطف هذا المجموع على هذا المجموع. ومقصوده وجوب التيمم مع انضمام بعضها إلى بعض إجمالاً.

وعطف المجموعات في اللغة العربية ليس سهلاً، إذا اقترن إلى عطف الأفراد أيضاً.

وقد احتاج القرآن الكريم إلى مثل ذلك عدة مرات نذكر بعضها:

منها: قوله تعالى ﴿**إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ**﴾[1]. إلى آخر الآية.

فقد عطف مجموعات متعددة على بعضها البعض بنفس الحرف الذي عطف الأفراد به. فالمسلمين والمسلمات مجموعة كما أنَّ المؤمنين والمؤمنات مجموعة، والقانتين والقانتات مجموعة، وهكذا. وقد عطفها بحرف واحد هو الواو. لعدم توفر حرف آخر في اللغة، يمكن استعماله بين المجموعات أو يميز بين المجموعات والأفراد وإنما يبقى هذا التمييز ذهنياً خالصاً لمن يلتفت إليه.

---

(١) سورة الأحزاب: ٣٥.

ويشبهها من بعض الجهات قوله تعالى: ﴿عَسى رَبُّهُ إنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُـبْدِلَهُ أَزْواجـاً خَيْـراً منْكُنَّ مُسْلمات مُؤْمنات قانتات تائبات عابدات سـائحات ثَيِّـبات وأَبْكـاراً﴾[1]. حيث عطف مجموعتين على بعضهما، وإحدى المجموعتين هي كل الأوصاف إلاَّ الأخيرتين والمجموعة الأخرى قوله: ﴿ثَيِّبات وأَبْكاراً﴾. فقد عطف أفراد المجموعة الأولى بنفس الطريقة التي عطف بها المجموعة الأولى على الثانية. وهي بحذف حرف العطف. نعم. عطف أفراد المجموعة الثانية بالواو. ولو كان قد عطفها كلها بالواو أو بأي حرف آخر لكان الكلام ممسوخا، وحاشاه.

فكذلك الحال في آية التيمم التي نتكلم عنها، عطف المجموعتين بنفس حرف العطف في الأفراد لضيق اللغة عن غير ذلك.

فإنه لو كان قد استعمل الواو. فإمَّا أن يستعمله في العبارة التالية ﴿أو لامَسْـتُمُ النِّساءَ﴾. أو تبقى معطوفة بـ (أو). فإن أبدلها إلى الواو تغيّر الحكم عمَّا هو المقصود، وكان التيمم واجباً مع اجتماع الحدثين الأصغر والأكبر دون أحدهما. وهذا ليس مقصوداً بالتأكيد.

وإن بقيت العبارة الأخيرة معطوفة بـ (أو) مع وجود العطف بالواو قبلها، كان ذلك خلاف البلاغة في السياق بلا إشكال، على أفضل طرق اللغة العربية في البيان. ويبقى التمييز بين المجموعتين، والفهم الفقهي للرواية، موكولاً إلى فكر المفكرين وتفسير المعصومين عليهم السلام.

---

(١) سورة التحريم: ٥.

فإن لم تكن (أو) بمعنى الواو، فلا أقل أنها هي المقصود الضمني أو اللبي منه لكي يصح عطف المجموعات على بعضها.

الوجه الثالث: إنَّ ذكر المرض والسفر، جاء وارداً مورد الغالب؛ لوضوح أن المرض والسفر، هما السببان الرئيسيان لفقد الماء. وخاصة في العهود السابقة حيث كان الطب ضعيفاً تجاه المرض وكان السفر على الحيوانات التي لا تصل الناس إلاَّ في ردح طويل من الزمن. ولا يوجد بإزائهما سبب رئيسي وغالب لذلك.

ومن هنا، أصبح قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا ماءً**﴾ في محله جداً ومنطقي تماماً. بخلاف ما لو ذكر الغائط والملامسة فقط ثم قال: فلم تجدوا ماء، لكان ذلك غريباً، لأن أغلب أوقات الإنسان أنه يستطيع الحصول على الماء، فلماذا يفترض عدمه؟ ومن هنا كان ذكر السفر والمرض ضروريّاً لأجل قلب الأغلبية بالعكس. لأن الأغلب في هاتين الحالتين صعوبة الحصول على الماء.

الوجه الرابع: إنَّ هذه الأمور الأربعة كلّها أسباب على وجه الإجمال للتيمم، كل بحياله واستقلاله؛ لوضوح أنه ليس أيّ منها علّة تامة للتيمم، حتى الغائط والملامسة. فإنَّ رفع الحدث قبل دخول الوقت، بل في سعة الوقت غير الواجب كما أنه من المحتمل أن يجد الماء فلا يجوز له التيمم.

كما أنه من المحتمل أن يرتفع التكليف عن الفرد قبل أن يؤمر بالصلاة، بالموت أو الجنون أو غيرهما، فلا يكون للحدث أيّ أثر في وجود التيمم على الإطلاق، لأنَّه إنما يجب لأجل الصلاة.

كما أنَّ السفر والمرض أيضاً ليسا علّة تامة للتيمم، لاحتمال أن يجد الماء خلالهما متوفراً. أو يحصل بهما أحد موانع التكليف أيضاً، كالموت أو الإغماء أو الجنون.

فالمهم أن يكون لكل من هذه الأمور الأربعة سببيّة ناقصة وتأثير بمقدار ما، في وجوب التيمم.

كما لا يفوتنا أن نلتفت إلى أن السبب الآخر، وهو عدم وجدان الماء، مهما كان رئيسياً، ليس إلاَّ سبباً ناقصاً لوجوب التيمم. لما عرفناه قبل قليل من عدم وجوبه قبل الوقت وخلاله ما لم يتضيق مع احتمال ارتفاع التكليف.

إذن، فالسببيّة الناقصة محفوظة تماماً. في كل هذه الأسباب، ومن حقّنا أن ندرجها مدرجاً واحداً لإفهام هذا المعنى. وإن كان نحو السببيّة وشكلها يختلف من مجموعة إلى مجموعة، أعني السفر والمرض أولاً، ثم الغائط والملامسة ثانياً، وعدم وجدان الماء ثالثاً. وبيان شكل سببيّتها للتيمم موكول إلى الفقه.

وبعد أن انحلت المعضلة الرئيسية نعود إلى تلك الأسئلة السابقة فنحاول الجواب عليها، وقد عرفنا أنَّ أكثرها بل كلها من وساوس الشيطان، وواضحة الجواب بعد كل الذي تقدم.

أولا: ترك ذكر الحدث في أول الآية.

فإن عنى قبل تشريع الوضوء أعني قبل قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾ إلخ. فجوابه من وجهين على الأقل:

الوجه الأول: تفسير القيام إلى الصلاة أنه قيام من النوم. والنوم حدث. فالقيام إليها منه قيام بعد حدث. فقد ذكر الحدث ببعض أمثلته وهذا يكفي جداً.

وأمَّا اصطلاح الحدث، فهو اصطلاح متأخر لا نتوقع وجوده في القرآن الكريم بحسب فهمنا.

الوجه الثاني: إن الفرد وإن لم يكن محدثاً استحب له حين إرادة الصلاة أن يتوضأ، كما ثبت في الفقه ووردت به الروايات. فالوضوء مطلوب قبل الصلاة إمَّا وجوباً أو استحباباً، والأمر بالوضوء في محله جداً على أيٍّ حال.

وإذا عنى السائل عدم ذكر الحدث قبل تشريع التيمم يعني قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا﴾ إلخ. فهذا أسخف من سابقه لأنَّ الحدث مذكور بمثالين هما الغائط والملامسة لا بمثال واحد مع أننا لا نتوقع ذكر الحدث بعنوانه كما أسلفنا.

ثانياً: قال: وذكر الجنابة فقط بعده. يعني قد اقتصر من الحدث الأكبر على ذكر الجنابة دون الحيض وغيره.

وهذا الكلام من الغرائب بعد ما فهمناه من مثال الغائط، وجود الحدث الأصغر ومن مثال الملامسة وجود الحدث الأكبر. وليست الآية قاموساً فقهياً لتعداد الأحداث الموجبة للوضوء والغسل كلها.

ثالثاً: قال: والإجمال الذي لم يُفهم أنَّ الغسل قبل الإقامة (يعني إقامة الصلاة أو القيام إليها) أم لا.

وهذا كلام مؤسف. لأنَّ الآية الكريمة كلها مبتنية على قوله تعالى في أوّلها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ يعني فتوضأوا أو تيمموا مع تعيين وظيفة المكلف لأحدهما.

فإذا فهمنا من قوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾ يعني أردتم أو توجهتم بشكل وآخر إلى الصلاة. لا بمعنى دخلتم فيها ولا بمعنى انتهيتم منها، كما هو واضح.

أمَّا الوضوء والغسل بعد الدخول في الصلاة، فهو قطعي العدم، إلاَّ ما خرج بدليل في بعض الأحيان النادرة، كالذي ورد في وضوء المسلوس. فلا يحمل عليه معنى القرآن الكريم.

وأمَّا الوضوء والغسل بعد الصلاة. فهو خلاف الظاهر جداً. لأنه لو أراده لقال: إذا أقمتم الصلاة. ولم يقل: إذا قمتم إلى الصلاة. فأين الإجمال المدعى في الآية الكريمة:

رابعاً: قال: وترك: كنتم حاضرين صحاحاً قادرين على استعمال الماء.

وهذا يكاد أن يكون مضحكاً، وجلَّ كلام الرب عن الإشكال فلننظر إلى مدى عظمة القرآن وخسّة الإشكال.

أولاً: كون الفرد حاضراً غير مسافر، لا أثر له على الإطلاق في وجوب الغسل والوضوء والتيمم.

ثانياً: أما الصحة فمشار إلى ضدها، وهو قوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى﴾ بشرط أن نفهم أنه قيد للوضوء والتيمم معاً. بمعنى أن الوضوء مقيَّد بعدم المرض. أو قل: بالصحة والتيمم مقيد بوجود المرض أو بعدم

الصحة.و هذا صحيح لا محال لأننا يمكن أن نفكر على مستويين:

المستوى الأول: أنَّ الآية ذات سياق واحد. وكل لفظ فيها فهو قرينة متصلة على ما قبله وما بعده. وللمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن، كما ثبت في علم الأصول. ومعنى ذلك أنَّ قيد المرض هو قيد للوضوء المذكور قبله وللتيمم المذكور بعده.

المستوى الثاني: لو فرضنا أنَّ تشريع الوضوء غير مقيد بالمرض في لفظ الآية. إلاَّ أنَّ التيمم مقيد به لا محالة. ومن الواضح في سياق الآية، كما هو واضح فقهياً، أنَّ التيمم بديل عن الوضوء ويجب عند تعذره. ومن هنا يكون التيمم بكل أسبابه كالقيد للوضوء. يعني إنما يجب الوضوء إذا لم يجب التيمم أو قل إذا لم تحصل أسبابه بما فيها المرض.

ثالثاً: في جواب هذا السؤال حول قول السائل: قادرين على استعمال الماء. يعني لم يذكر في الآية الكريمة ذلك. بل قد ذكره جلّ جلاله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[1] أكثر من مرة. فإنَّ عدم القدرة على الماء ناتج من المرض المذكور في الآية ومن السفر المذكور أيضاً. ومنصوص عليه بقوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾.

ولا حاجة لنا بعد كل هذا إلى أن نقول مكرراً أن السائل، كأنه يتوقع كون القرآن الكريم قاموساً فقهياً مفصلاً.

أقول: ومع ذلك فهو قاموس مفصل لكل شيء. لم نجد شيئاً مما

---

(١) سورة الأنعام: ٣٨.

ذكره السائل إلاّ وقد ذكره.

خامساً: قال: ثم عطف ﴿إِنْ كُنْتُمْ﴾ عليه وترك تقييد المرض. يعني عطف قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى﴾ على تشريع الوضوء، وترك تقييد المرض... لكن بأيّ شيء لم يصرح السائل؟ وأوضح ما يرد إلى الذهن أنه ينبغي تقييد المرض بأن يكون مرضاً يضر معه استعمال الماء لا كل مرض.

أمّا عطف المرض على الوضوء، فلا إشكال فيه، لأنه بدأ بتشريع التيمم.

و أما ترك تقييد المرض، فجوابه من وجهين:

الوجه الأول: إننا نفهم من المريض هو الذي يكون مرضه شديداً نسبيّاً، بحيث يراه الفرد الاعتيادي فيقول هذا مريض. تماماً كما فهموا من قوله: ﴿الزَّانِيَةُ لا يَنْكِحُها الا زانٍ أو مُشْرِكٌ﴾[١] فهموا من الزانية: الباغية المعلنة لا التي تزني مرّة أو مرتين. يعني فهموا منها أنها: شديدة الزنا. كما فهمنا من المريض أنه شديد المرض.

وبتعبير آخر: ينبغي أن يشار عرفاً إلى المرأة بأنها زانية، ولا يكون ذلك إلاّ للباغية، كما ينبغي أن يشار للفرد بأنه مريض ولا يكون ذلك إلاّ للشديد.

والمرض الشديد في الأعم الأغلب يضر معه الماء إلى حد لا يكون احتمال عدم الضرر معتنى به عرفاً... كما هو واضح.

---

(١) سورة النور: ٣.

و معه لا حاجة إلى تقييد المرض لفظياً بذلك كما شاء السائل.

الوجه الثاني: لو تنزلنا عن الوجه الأول، لقلنا، إنَّ المرض مقيد بالقرينة المتصلة بقوله: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا ماءً**﴾. لأنه واقع في سياقه وبنفس الآية. أذن، فيجب أن يكون المريض ممن لا يجد الماء. وهذا معناه بكل وضوح أنَّ المريض الذي يضره الماء، هو الذي يجب أن يتيمم. لأنَّ الذي لا يضره الماء واجد للماء لا أنه فاقد له.

سادساً: من الإشكالات. قوله: وتأخير ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا**﴾ عن قوله أو جاءَ.

فكأن السائل يرى أنَّ الآية ينبغي أن تنص على فقدان الماء أولاً بقوله: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا**﴾ ثم على الحدثين الأكبر والأصغر أو ﴿**جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ**﴾ إلخ. وهذا غريب، لأكثر من وجه في جوابه:

الوجه الأول: أنَّ القرينة المتصلة لا يفرق عرفاً وقاعدة، في تأثيرها في المعنى ودلالتها على المطلوب بين تقديمها وتأخيرها وما دام المتكلم عازماً على ذكرها، أو عالماً بوجودها، كفى ذلك في اعتماده عليها في القرينية.

الوجه الثاني: أننا لو لاحظنا من الناحية العملية والحياتية للمتشرعة- على الأقل- أنَّ الفرد إنما يحس بأنه لم يجد ماء إذا كان محدثا بالأصغر أو الأكبر- يعني الغائط والملامسة مثلاً- فالإحساس به متأخر رتبة عن الإحساس بالحدث. ولا معنى للإحساس بعدم الماء مع كون الفرد على وضوء وغسل لعدم الحاجة إليه عندئذ. فتأخير النص على عدم الماء باعتبار

هذه النكتة الحياتية الواضحة.

سابعاً: من الإشكالات: أنه ذكر ﴿**أو جاءَ أحَدٌ منْكُمْ منَ الْغائط أو لامَسْتُمُ النِّساءَ**﴾. مع عدم الحاجة إليهما إذ يمكن الفهم ممَّا سبق. يعني يمكن أن يفهم الحدث الأصغر من قوله: ﴿**إذا قُمْتُمْ إلى الصَّلاة**﴾ بعد تفسيره بأنه قيام من النوم. كما يمكن أن يفهم الحدث الأكبر من قوله: ﴿**وإنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا**﴾ فلماذا كرر ذكر الحدثين؟

وجوابه: أمَّا الحدث الأصغر، فمن الواضح أنه غير واضح من سياق القرآن الكريم نفسه، لأننا نحتاج إلى تفسيره بالقيام من النوم ليصح السؤال، ومن المعلوم أنَّ هذا التفسير وارد في السنة وغير واضح في القرآن. والمتبادر عرفاً من القيام هو إرادة الصلاة وحصول الهمة إليها والرغبة فيها لا القيام من النوم بالخصوص.

فحتى لو كان المقصود الواقعي، هو القيام من النوم، إلاَّ أن إجمال العبارة في هذا المعنى، يكفي مبرراً لأجل تكرار نفس المضمون للإيضاح من جديد. هذا في الحدث الأصغر. ويأتي فيه أيضا ما سنقوله في الحدث الأكبر.

وأمَّا الحدث الأكبر، فمن الممكن ملاحظة عدة فوارق بين مجيئه في الآية أولاً وذكره ثانياً، نذكر بعضها:

أولاً: وهو الفرق الأساسي، بأن الذكر أولاً لأجل تشريع غسل الجنابة أساساً عند الرغبة في الصلاة مع صفة الجنابة. أو عند القيام من النوم وحصول الجنابة فيه أو بعده. على حين يكون ذكر الجنابة أو ملامسة

النساء، أمراً مربوطاً بالتيمم، يعني إذا اتصفتم بتلك الصفة ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا﴾.

ثانياً: يمكن أن نفهم من قوله تعالى: ﴿وإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾ إنها جملة بإزاء أو في مقابل قوله: ﴿إِذا قُمْتُمْ إِلى الصَّلاةِ﴾ إلخ. فالجملة السابقة تشريع للوضوء. والثانية تشريع للغسل مستقل.

وهو ينتج استحباب الغسل سواء رغب الفرد في الصلاة أو لم يرغب. وهو غير بعيد، وإن لم يُفت مشهور الفقهاء على طبقه.

على حين تكون الجملة التي بعدها ﴿وإِنْ كُنْتُمْ مَرْضى﴾ إلخ. تشريعاً للتيمم، مع بيان أسبابه التي منها الجنابة.

فإذا عدنا إلى السؤال قلنا: إنَّ ما زعمه السائل تكراراً بلا موجب، هو الصحيح الذي لا محيص عنه، بل في الواقع لم يحصل أي تكرار في المحصّل العام للآية الكريمة.

ثامناً: من الإشكالات: قال: والعطف بـ (أو) والمناسب بالواو. وهذا ما سبق مفصّلاً أن بحثناه. وحاصل ما أردناه: أنَّ هذا الذي ورد في القرآن هو الأجود، لعدة أسباب سبقت ومن أوضحها: أنَّ مقتضى عطف المجموعات على بعضها هو ذلك، مع قصور العربية عن أسلوب آخر. فراجع.

تاسعاً: من الإشكالات: والاقتصار في بيان الحدث الأصغر على الغائط.

وهذا عجيب، ناشئ من توقع السائل، كما ذكرنا أن يكون القرآن الكريم قاموسا فقهياً أو (رسالة عملية).

ومن المؤسف للسائل أن نقول له: إنَّ القرآن الكريم ذكر الأحداث كلها ولم يقتصر على الغائط. لأنَّ الأحداث الموجبة للضوء فقهياً هي ما ورد في الأخبار الصحيحة الصريحة. لا ينقض الوضوء إلاَّ ما خرج من أحد سبيليك أو النوم.

أمَّا النوم فمذكور في أول الآية الكريمة إجمالاً ﴿إذا قُمْتُمْ إلى الصَّلاة﴾ يعني من النوم. وعلى أيّ حال فالمجيء من الغائط لا ربط له بالنوم، فهو يثير مشكلة أخرى غيره. لا نتوقع أن نفهمه منه.

كما أنه من الممكن القول إنَّ النوم مذكور ضمناً كسبب للتيمم أيضاً في قوله: ﴿وإنْ كُنْتُمْ مَرْضى أو عَلى سَفَرٍ﴾، لوضوح أن المرض والسفر في العهود السابقة كان يطول عدة أيام، ممَّا يضطر الفرد خلالها إلى النوم بطبيعة الحال.

وأمَّا الأحداث الأخرى فمذكورة جميعها ضمن قوله: ﴿أو جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائط﴾. فإنه لم يقل: أو تغوطتم، بل قال ما مضمونه أو ذهبتم إلى بيت الخلاء. لأنَّ الذهاب إلى الغائط سابقاً كان بمنزلته. وإذا دخل الفرد إلى بيت الخلاء جاءت منه الأحداث كلها كما هو معلوم، ولم يقتصر على حدث واحد في الأعم الأغلب.

ومن الطريف أنَّ السائل تخيّل لفظ الغائط بمعنى معين، فجاء منه هذا السؤال المؤسف. مع العلم أنه بمعنى المنخفض وقد كانوا سابقاً يخرجون إلى المنخفضات من البرية ليقضوا حوائجهم. ثم استعمل هذا اللفظ في معناه الجديد جديداً متأخراً.

عاشـراً: من الإشكالات: أنه قال: والتعبير عن الحدث الأصغر بقوله: **﴿أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائطِ﴾**.

وقد عرفنا قبل قليل أنَّ هذا هو أحسن لفظ كنائي للتعبير عن الأحداث التي تحدث عند التخلي كلها وعدم الاقتصار على البعض.

ولعل السائل تخيّل أنَّ الفرد يذهب إلى الغائط ليتنزّه أو يأكل أو يزور أقاربه!!! فاستغرب من العبارة. مع العلم أنَّ الهدف منه عرفاً بكل وضوح واحد وهو قضاء الحاجة.

حـادي عشر: من الإشكالات: الاقتصار في بيان الحدث الأكبر على الجنابة. يعني أنه لم يذكر الحيض والاستحاضة مثلاً.

و يمكن الجواب على مستويين:

المستوي الأول: إنَّ الآية تخاطب الرجال مباشرة ولا تعني النساء بلفظها. نعم يمكن التعميم إليهن باعتبار اليقين بالاشتراك بالحكم. وإذا تمّ ذلك، فالحدث الأكبر الواضح الوحيد الذي يحدث للرجال هو الجنابة. وأمَّا الحيض والاستحاضة والنفاس، فهي أحداث نسائية، كما أنَّ لمس الميت بعد برده وقبل غسله حدث نادر، ولعله ليس بحدث فقهياً وإن أوجب الغسل، تعبّدا. والكلام في ذلك موكول إلى محله.

المستوي الثانـي: إنه بعد الإعراض عن مس الميت النادر... يبقى الحدث المشترك بين الجنسين هو الجنابة، دون غيرها. ومن الواضح أن قوله: **﴿أو لامَسْتُمُ النِّساءَ﴾** متضمن لجنابة المرأة أيضاً. يعني: ولامستكم النساء أيضاً. كل من زاويته. على أننا بعد أن عرفنا أن القرآن الكريم ليس

قاموساً فقهياً، يكون الاقتصار في التمثيل للحدث الأكبر بالجنابة، كافياً جداً وبخاصة وهي أعم الأحداث والمشتركة بين الجنسين.

ثاني عشر: من الإشكالات: والتعبير عن الجنابة بـ (لامَسْتُمُ).

وهذا من الغرائب. لأننا إمَّا أن نفهم أنَّ مطلق الملامسة موجبة لغسل الجنابة أو التيمم بدله. كما فهم بعض العامة، فينسدّ السؤال كما هو واضح. لأن اللمس بنفسه يكون مقصوداً.

إلاَّ أن الصحيح أنَّ المقصود هو الجنابة، وإنما عبر بهذا التعبير لما ورد في الأخبار: أنَّ الله ستير يحب الستر. ومن الواضح أنه ليس من المصلحة الأدبية ولا الدينية ولا البلاغية أن يصرح بالجماع ونحو من الألفاظ الصريحة.

فمن المبكي أو المضحك حقّاً أن نجد أفكاراً كأفكار هذا السائل المعترض على وضوح القرآن وعظمته إلى حدٍ يرى أنَّ الآية أصبحت في نظره من معضلات القرآن التي لا حل لها.

هذا، وهو لا يفهم أنه سوف يقرأ كتابه البسطاء والجهلاء الذين من المحتمل أن تبقى بعض هذه الشبهات في أذهانهم، فيكون هو المتورط والمسئول أمام الله سبحانه في إثارة الشبهات.

ولو كان أقل ديناً وأكثر جرأة لنسب الغلط إلى الآية الكريمة لولا أنه يخاف العظيم.

فهذا هو الكلام في هذه الجهة الخامسة من الحديث عن هاتين الآيتين الكريمتين.

الجهة السادسة: قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾.

فما هو معنى التيمم ومعنى الصعيد ومعنى الطيب. ومن هنا يقع الكلام في نواح ثلاث:

الناحية الأولى: في معنى التيمم:

قالوا في اللغة: تيممه قصده. وتيممه تقصده. وتيمم الصعيد للصلاة وأصله التعمد والتوخي من قولهم تيممه وتأممه[1].

قال ابن السكيت: قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ أي اقصدوا لصعيد طيب. ثم كثر استعمالهم لهذه الكلمة حتى صار التيمم مسح الوجه واليدين بالتراب. ويمم المريض فتيمم للصلاة.

وليس لنا ما نضيفه على اللغة سوى أمرين:

أحدهما: إنَّ التيمم وإن كان حقيقة في القصد إلاَّ أنَّه أصبح حقيقة في هذه الوظيفة الشرعية بعد اشتهار استعماله واستغنائه عن القرينة.

ثانيهما: إنَّ (يمم) المريض، استعمال بعد ثبوت الحقيقة الشرعية هذه كأنه اشتقاق منه بمعنى جعل غيره يتيمم أو ساعده على التيمم.

الناحية الثانية: في معنى الصعيد.

قال اللغويون: الصعيد التراب[2].

وقال ثعلب: هو وجه الأرض لقوله تعالى: ﴿فَتُصْبِحَ صَعِيداً زَلَقاً﴾.

---

(١) انظر: لسان العرب.

(٢) انظر: لسان العرب.

وقالوا: الصعيد المرتفع من الأرض.

وقيل: الأرض المرتفعة من الأرض المنخفضة.

وقيل: ما لم يخالطه رمل ولا سبخة.

وقيل: وجه الأرض لقوله تعالى: ﴿فَتُصْبِحَ صَعِيداً زَلَقاً﴾.

وقيل: الصعيد الأرض.

وقيل: الأرض الطيبة.

وقيل: هو كل تراب طيب. وفي التنزيل: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾.

وقال الفراء: في قوله: ﴿صَعِيداً جُرُزاً﴾. الصعيد التراب.

وقال غيره: هي الأرض المستوية.

وقال أبو إسحاق: الصعيد وجه الأرض. إلى أن قال: قال تعالى: ﴿فَتُصْبِحَ صَعِيداً﴾، لأنه نهاية ما يصعد إليه من باطن الأرض. لا أعلم بين أهل اللغة خلافاً فيه أن الصعيد وجه الأرض.

قال الليث: يقال للحديقة إذا خربت وذهب شجراؤها: قد صارت صعيداً أي أرضاً مستوية لا شجر فيها. ابن الأعرابي: الصعيد: الأرض بعينها. والصعيد الطريق سمي بالصعيد من التراب. والجمع من كل ذلك صُعدان.

فنجد أنَّ الاحتمالات المعروضة في هذه الأقوال عديدة منها ما هو محتمل، ومنها ما هو غير محتمل، ومنها ما هو المتعين والصحيح. ولابدّ لنا أن ننظر ما هو الأوفق بالوظيفة الشرعية.

الأول: الصعيد الأرض بعينها. بحيث نفهم منه معنى الكرة الأرضية.

وهـذا غير محـتمل. لأنـه إنما يريد الأرض المنبسطة المحسوسة. فيعود إلى معنى: وجه الأرض.

الثانـي: الصعيد المرتفع من الأرض. وهذا محتمل إلَّا أنَّه لا دخل له في الوظيفة الشرعية. لليقين فقهياً بأنه إذا جازت في المرتفع جازت في المنخفض.

الثالث: الأرض الطيبة.

الرابع: كل تراب طيب.

والقائـل بأحـد هـذين الوجهين أخـذ معنى الطيب من الآية الكريمة. كأنـه غافـل عـن أن الطيب فهمـناه من كلمة مستقلة وليس من لفظ الصعيد نفسه. ولـو كـان معنـى الطيب مستبطناً في الصعيد لمـا احتاج إلى وصفه بالطيب مكرراً.

إذن فهذان الوجهان ساقطان.

الخـامس: الصعيد هو الأرض المستوية. وهذا محتمل إلاَّ أنَّه لا دخل لـه في الوظيفة الشرعية لعدم الفرق فقهياً بين المستوية وغيرها، كما أنهم لم ينصّوا هنا على نوع التراب الذي فيها من طين أو تراب أو صخر أو غيره.

السـادس: الصعيد الطريق. وهذا وضع جديد. جاءه من كونه ترابياً، على طريقة الطرق الصحراوية كما سمعنا من اللغويين وهو بعيد عن الوظيفة الشرعية. لأننا نعلم أنه ليس مراداً بآية التيمم.

السابع: الصعيد التراب وبمعناه: أنه ما لم يخالطه رمل ولا سبخة.

وهو أحد الوجهين المحتملين في الآية الكريمة مع الوجه الآتي.

الثامن: الصعيد وجه الأرض، لأنه نهاية ما يصعد إليه من باطن الأرض، كما سمعنا، وسمعنا من أبي إسحاق قوله: لا أعلم بين أهل اللغة خلافاً فيه.

أقول: والخلاف موجود، إلاَّ أنه لوضوح هذا الاستعمال كان المخالف كأنه غير موجود.

ويؤيده ما سمعناه من أنه يقال للحديقة الخربة: صعيد، فإنها بعد الخراب لا تصبح تراباً خالصاً، كما هو واضح.

ويؤيده من نصَّ على أنَّ الصعيد الأرض، يعني وجهها. كما يؤيده استعمالات القرآن الكريم الأخرى للصعيد في غير هذه الآية الكريمة. إذ لا يحتمل أنه يريد التراب الخالص. والقرآن الكريم، يمكن جعل بعضه قرينة على بعض. وهو قوله تعالى: ﴿فَتُصْبِحَ صَعِيداً زَلَقاً﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿صَعِيداً جُرُزاً﴾[2]. إذ من الواضح أنه يريد وجه الأرض لا التراب الخالص، وهو أقرب إلى مفهوم (الأرض المستوية) منه إلى أيِّ شيء آخر. إلاَّ أننا عرفنا أنَّ الاستواء لا دخل له في الوظيفة الشرعية.

ومن هنا كان الأرجح والموثوق به لغوياً، هو هذا المعنى الأخير. وهو ما يعبر عنه الفقهاء بمطلق وجه الأرض يعني سواء كان تراباً أو صخراً أو رملاً ونحوه. ما لم يكن من المعادن أو من النباتات: فإنه خارج عن هذا

---

(١) سورة الكهف: ٤٠.

(٢) سورة الكهف: ٨

المفهوم.

ولا أقل من الاحتياط فيه، أعني ترك التيمم عليه.

الناحية الثالثة: في معنى الطيب.

قال في اللغة: الطيّب على بناء فعل. والطيِّب نعت[١].

وفي الصحاح: الطيِّب خلاف الخبيث، قال ابن بري: الأمر كما ذكر إلاَّ أنه قد تتسع معانيه.

فيقال: أرض طيبة للتي تصلح للنبات وريح طيبة. إذا كانت لينة ليست بشديدة. وطعمة طيِّبة إذا كانت حلالاً. وامرأة طيِّبة إذا كانت حصاناً عفيفة.

و منه قوله تعالى: ﴿**الطَّيِّباتُ لِلطَّيِّبِينَ**﴾ وكلمة طيِّبة إذا لم يكن فيها مكروه.

وبلدة طيِّبة أي آمنة كثيرة الخير. ومنه قوله تعالى: ﴿**بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وربٌّ غَفُورٌ**﴾. ونكهة طيِّبة إذا لم يكن فيها نتن، وإن لم يكن فيها ريح طيِّبة كرائحة العود والند وغيرها. ونفس طيِّبة بما قدر لها أي راضية. وحنطة طيِّبة أي متوسطة الجودة. وتربة طيِّبة أي طاهرة. ومنه قوله تعالى: ﴿**فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً**﴾ وزبون طيِّب أي سهل في مبايعته. وسبي طيِّب إذا لم يكن فيه غدر ولا نقض عهد. وطعام طيِّب للذي يستلذ الآكل طعمه.

ابن سيده: طاب الشيء طيباً وطاباً: لذّ وزكا... والكلمة الطيِّبة: شهادة

---

(١) أنظر: لسان العرب.

أن لا إلـه الا الله وأنّ محمـدا رسـول الله. وقد يرد الطيِّب بمعنى الطاهر. ومنه الحديث: إنه ﷺ قال لعمار: «مرحبا بالطيِّب المطيب» أي الطاهر المطهر. إلى آخر ما قالوه.

و المستفاد من هذا كله أنّ الطيِّب صفة كمال، تُدرك نفسياً أو عقلياً لكلِّ شيء أو لكثير من الأشياء كلٌّ بحسب ما يناسبه. وبالنسبة إلى الصعيد يصبح عندنا عدّة احتمالات:

أولاً: الصعيد الطيب: الطاهر، يعني من النجاسات الخبثية الكمية، وهو فعل مشروط فقهياً بذلك.

ثانياً: الحلال، يعني أن لا يكون مغصوباً. وقد سمعنا قبل قليل: طعمة طيِّبة إذا كانت حلالاً. وهو فعل مشروط فقهياً بذلك.

ثالثاً: ذو الرائحة الزكية، فإنّ التراب ونحو ممَّا هو طبيعي وخالص، ذو رائحة مستحسنة. غير أنّ هذا غير دخيل فقهياً في الحكم.

رابعاً: الخالص الذي لا يكون مشوباً بغيره. وهو الذي اختاره صاحب (الميزان)[1]، لأنّ الوضع الطبيعي للتراب أن يكون باقياً على حاله الأصلي غير مختلط بغيره.

أقول: فإن اخترنا أنّ الصعيد هو التراب الخالص كان معنى الطيِّب عدم اختلاطه بالحصى والرمل فضلاً عن غيرهما. وإن قلنا: إنَّه وجه الأرض، كان الطيِّب بمعنى عدم اختلاطه بالمعادن وكل ما هو خارج عن اسم

---

(١) انظر: الميزان: ج٦، ص٢٢٩.

الأرض. وهذا ضروري فقهياً إذا كان الاختلاط بنسبة ملحوظة أو كبيرة.

خامساً: أن لا يكون الصعيد متحولاً إلى غيره، كالتراب المطبوخ المتحول إلى الجص أو النورة أو الطابوق أو غيرها.

وأضاف على ذلك في (الميزان)(١). ومن ذلك يستفاد الشروط التي أخذت في السنة في الصعيد الذي يتيمم به.

أقول: ومعه حق. فإنَّ القرآن الكريم نبع ثريّ للمعاني، لا يمكن نفاده ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾.

والمتحصل من كل ذلك اشتراط كون التراب طاهراً، حلالاً غير مغصوب، غير مشوب بغيره بكمية كبيرة، ولا متحولاً إلى غيره من المواد كالجص والنورة. ولا يشترط في الفقه أكثر من ذلك في حكم التيمم.

الجهة السابعة: قوله تعالى: ﴿**فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ**﴾.

نتعرض هنا إلى ناحيتين:

إحداهما: حول وجود الباء.

والثانية: حول وجود منه.

الناحية الأولى: حول وجود الباء.

وهي تماماً كالباء التي مرّت في نفس الآية قبل قليل في قوله تعالى: ﴿**وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ**﴾ وكما استفدنا هناك أنَّ الباء للتبعيض بأيٍّ شكل من أشكال الفهم السابقة. فإنها كلّها تأتي هنا أيضاً. لأنَّ العامل وهو

---

(١) انظر: الميزان: ج٦، ص٢٢٩.

﴿امْسَحُوا﴾ نفسه أيضاً. فما قيل هناك عن معنى الماسح والممسوح يأتي هنا. وبذلك وردت الروايات: منها صحيحة زرارة التي نقلنا قسماً منها في الحديث عن مسح الرأس، والتي سمعنا منها أنه قال: إن المسح ببعض الرأس لمكان الباء. ولكنه يستمر في شرح الآية فيقول عليه السلام: ثم قال: فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم. فلما أن وضع الوضوء عمن لم يجد الماء أثبت بعض الغسل مسحاً. لأنه قال: بوجوهكم. ثم وصل بها (وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ) أي من ذلك التيمم. لأنه علم أنَّ ذلك أجمع لم يجر على الوجه لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها. ثم قال ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج. والحرج: الضيق.

وقوله: وضع: يعني أسقط الله سبحانه الوضوء عمّن لم يجد الماء. وقوله: (أثبت بعض الغسل مسحاً) يعني أثبت الله تعالى في محل بعض الغسل، أو في بعض محل الغسل مسحاً. لأن المغسول هو كل الوجه في حين أنَّ الممسوح هو بعضه، كما هو مستفاد من محل الباء. فقد أسقط وجوب المسح عن بعض محل وجوب الغسل. في الوجه وفي اليدين أيضاً. لأنَّ الواجب غسلهما من المرفقين، والمسح مختص بالكفين.

ومن المعلوم نحوياً أنَّ العطف بتقدير تكرار العامل، فكأنه: قال: فامسحوا بوجوهكم وبأيديكم. وكما أن الباء في الوجوه تفيد التبعيض فكذلك هنا.

وهذا يقرِّب في القسم الأول من الآية التي تتحدث عن الوضوء أمرين:

الأمر الأول: إنَّ قوله: ﴿أَرْجُلَكُمْ﴾ معطوف على ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾ كما أنَّ أيديكم معطوف على قوله: ﴿بِوُجُوهِكُمْ﴾. وهذا واضح في وحدة السياق.

الأمر الثاني: إنَّه كما فهمنا هنا- يعني في التيمم- تكرار العامل وهو الباء، كذلك نفهم ذلك في جانب الوضوء كأنه قال: وامسحوا برؤوسكم وبأرجلكم. بحيث يستفاد التبعيض في الأرجل، كما يستفاد في الرؤوس.

وكلا هذين الأمرين يرجحان قراءة الجر، ويُبعدان قراءة النصب. كما هو معلوم. فراجع وتأمل.

الناحية الثانية: حول قوله تعالى: ﴿مِنْهُ﴾ فإنه موجود في الآية في سورة المائدة وغير موجود في سورة النساء. وقد سمعنا من صحيحة زرارة تفسيره: (أي من ذلك التيمم. لأنه علم أنَّ ذلك أجمع لم يجر على الوجه لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها).

يعني أننا نستفيد من حرف (من) أنَّ الواجب هو المسح ببعض الغبار العالق باليد لا بجميعه. لأنها هنا تبعيضية.

وقد أفتى جماعة من الفقهاء القدماء بوجوب (العلوق) بفتح العين أي أنَّ الغبار يجب أن ينتقل من الكف إلى الوجه واليدين. وإلاَّ بطل التيمم.

وهذا فهم مبني على تفسير الصعيد بالتراب الخالص، وأما إذا فسرناه بمطلق وجه الأرض، حتى لو كان صخراً أو رملاً، فلا يعلق بالكف منه أي شيء. إلاَّ أن المراد من الضمير في (منه) لا يتعين أن يكون هو الصعيد. وإن كان هو الظاهر الأولى بالطبع. إلاَّ أنه يمكن أن يرجع إلى (التيمم) المستفاد

من قوله ﴿فَتَيَمَّمُوا﴾ كما قال الإمام عليه السلام في الصحيحة (أي من ذلك التيمم).

وهذا مبني على أنّ مادة التيمم معناها قرآنياً وظيفة التيمم التي يفهمها المتشرعة. إلاّ أنّ هذا معنى متأخر عن عصر نزول القرآن الكريم، فلا يمكن حمل ألفاظه عليه. إلاّ أن تفسيره في الصحيحة بذلك كافٍ لأنها حجة في تفسير القرآن الكريم. إلاّ أنّ الإشكال في أن الصحيحة دالّة على ذلك، لأنه قال بعد هذه العبارة (لأنه يعلق من ذلك الصعيد) الأمر الذي يجعله قرينة متصلة على أن المراد من التيمم: الغبار العالق وليس وظيفة التيمم. فنبقى إلى الآن على وجوب (العلوق) لولا أمرين:

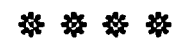
الأمر الأول: إنّ الصعيد مطلق وجه الأرض. وهو ممّا لا يعلق في الكف منه. فيكون لفظ الصعيد قرينة متصلة على التنازل عن ظهور الآية الكريمة بالوجوب. فإما أن نحملها على الاستحباب وإما أن نحملها بإرجاع الضمير إلى التيمم لا الصعيد. وإمّا أن نحملها على تقدير وجود العلوق، يعني: إذا اختار المكلف التيمم على التراب دون الصخر، ونحو ذلك.

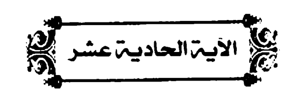
الأمر الثاني: خلو الآية الثانية، في سورة النساء من قوله ﴿مِنْهُ﴾. فتكون الآية الثانية مطلقة باصطلاح علم الأصول والآية الأولى مقيدة. وعند تعارض المطلق والمقيد يوجد اختياران:

الأول: حمل المطلق على المقيد، وهو مقتضى القاعدة العامة، ومعناه: أنّ هناك لفظ (منه) ضمنية في الآية الثانية أيضاً. وتفسر بكل ما قلناه في الأمر الأول.

الثانـي: أن نحمل المقيّد على الاستحباب، ونقتصر في الوجوب على المطلق. فإذا دلّ دليل خارجي على ذلك أخذنا به، كما هو ثابت في الفقه. إلى حدّ يميل الفقهاء المتأخرون إلى أنّ (العلوق) لا اعتبار به أصلاً لا وجوباً ولا استحباباً ولا دخل له في صحة التيمم على الإطلاق. إلاّ أنّ في ذلك إهمالاً لقوله تعالى: ﴿مِنْهُ﴾، والدال - على أقل تقدير - على استحباب العلوق، بل على استحباب اختيار التراب على سائر أشكال الصعيد ليحصل العلوق.

وتفصيل الكلام أكثر من ذلك موكول إلى الفقه.





الآية الحادية عشر

قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْت وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إَلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَو آبَائِهِنَّ أَو آبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَو أَبْنَائِهِنَّ أَو أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ أَو إِخْوَانِهِنَّ أَو بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَو بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَو نِسَائِهِنَّ أَو مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَو التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَو الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ

---

(١) سورة النساء: ٢٣.

﴿تُفْلِحُونَ﴾[١].

تعرض السيد الشهيدقدس سره إلى التفسير الفقهي لهاتين الآيتين الكريمتين عند البحث عمّا يجب ستره على الرجل والمرأة في كتاب (ما وراء الفقه).

قالقدس سره:

ما يجب ستره للرجل:

وهذا ينقسم إلى قسمين

القسم الاول: ما يجب على الرجل ستره عن الرجال والمحارم من النساء.

القسم الثاني: ما يجب ستره عن الأجنبيات من النساء.

أما القسم الاول: فهو عضو الرجل التناسلي والبيضتين وحلقة الدبر. وقيل بإلحاق العجان بها ولو بنحو الاحتياط الوجوبي. وهو اللحم الفاصل بين الدبر والبيضتين.

وهذا المقدار إجماعي، وأما سائر بدن الرجل، فلا يجب ستره عن الرجال ولا من المحارم من النساء، والدليل فيه أصالة البراءة الخالية عن المعارض. إذ لا دليل على وجوب الستر فيه. وما ورد إما ضعيف سنداً أو محمول على الاستحباب.

والمحارم من النساء هن النساء اللاتي يحرم على الفرد الزواج منهن

---

(١) سورة النور: ٣١.

أبداً. ويترتب على ذلك شرعاً جواز النظر بغير شهوة إلى جسم بعضهم البعض.

وهن الواردات في الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ﴾ إلخ الآية.

وبحسب التفسير الفقهي المتسالم عليه لهذه الآية الكريمة... فقد استثنى الله سبحانه وتعالى من جواز النكاح للنساء ومن ثم من حرمة النظر إليهن عدة عناوين:

أولاً: (أمهاتكم) والأم من ولدت الفرد مهما تصاعد الانتساب من طرف أي من الأبوين.

ثانياً: (بناتكم) والبنت من ولدها الفرد مهما تنازل الانتساب من طرف كلا الجنسين.

ثالثاً: (عماتكم) والعمة هي أخت الأب بمعناه الواسع الشامل للأجداد مهما ارتفعوا من كلا طرفي الوالدين.

رابعاً: (خالاتكم) والخالة هي أخت الأم بنفس المضمون.

خامساً: (بنات الأخ) والبنت هنا يراد به النسل مهما تنازل. إلاَّ أن الأخ

لا يراد به إلاّ الصلبي أو المباشر، وإلاّ لزم حرمة بنات العم لأنهن بنات أخ الأب. وهو مسلّم العدم فقهياً.

نعم نسل الأخ على العموم أعني من أولاده وبناته مشمول للحكم.

سادساً: (بنات الأخت) والبنات منظور إليها كالسابق. وأما الأخت فهي المباشرة، وإلاّ لزم حرمة بنت العمة لأنها أخت الأب وهو خلاف الضرورة الفقهية.

سابعاً: (أمهات نسائكم) والأم مأخوذة هنا على سعتها فأم الزوجة وجدتها مهما تصاعدت مشمولة للحكم. إلاّ أن (نسائكم) لا يشمل زوجات الأولاد طبعاً. ولذا جاز للرجل الزواج من أم زوجة ولده. والحكم في الآية لأم الزوجة شامل لما بعد طلاق الزوجة أيضاً إجماعاً واستصحاباً، سواء في الحكم بحرمة النكاح أو الحكم بجواز النظر.

ثامناً: (وربائبكم اللاتي في حجوركم...) والربيبة هي بنت الزوجة. وتشمل حفيداتها أيضاً من أولادها وبناتها على الأظهر. بعد إلغاء عنوان (الحجور) المأخوذ في الآية من قبل الفقهاء إجماعاً. وإنما أُخذ فيها بسبب النظر إلى الغالب.

إلاّ أنها لا تشمل ربيبة الابن، كما لا تشمل العكس. أعني ابن الزوج لأنه داخل تحت قوله: ﴿**وأمهات نسائكم**﴾.

تاسعاً: (حلائل أبنائكم) والحليلة أشمل من الزوجة الاعتيادية، فإن المراد بها ما حلّ بالنكاح الدائم والنكاح المنقطع وبملك اليمين. كما أن الأبناء يشمل النسل مهما تسافل.

وهـذا يشمل ما بعد الطلاق أيضاً، فلو طلق الولد زوجته المدخول بها، بقيت حراماً على والده نكاحاً ويجوز النظر إليها. ولا يجوز للولد النظر إليها بعد العدة الرجعية.

عاشـراً: الرضـاع، فإنـه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب كما قام عليه الإجماع والسنة الشريفة. لا يفرق في ذلك كل الأنساب المحرمة والجائزة إلاّ الإرث.

والآيـة الكريمة تعطي مثالين للرضاع هما: الأم من الرضاعة والأخت منها. وهمـا أقرب مثالين بطبيعة الحـال إلـى حياة الفرد. لكنه لا يعني الانحصار. فمثلاً زوجـة الأب مـن الرضـاعة وزوجـة الابـن مـن الرضـاعة وغيرهن مـن العناوين النسبية إذا أصبحت صادقة بالرضاع، كانت مشمولة للحكم في الآية الكريمة.

ومحـل الشـاهد مـن هـذا كلـه أنـه حسـب القاعـدة الفقهية ، أنه يجوز للنساء المحرمات في هذه الآية أن ينظرن إلى جسم الرجل المحرم عليهن ولا يجب على الرجال الستر منهن. ما عدا ما ذكرنا من الأعضاء التناسلية.

لكن ينبغي الالتفات إلى ثلاثة أمور:

الأمـر الاول: أنه يجب أن يكون النظر بغير شهوة. وفي اللغة الفقهية: أن الجواز مشترط بعدم الريبة. فلو حصلت الشهوة حرم النظر ووجب الستر.

الأمـر الثانـي: أن الكشـف بهـذا المقـدار أعنـي لأغلـب الجسـم هو بحسب مرتبة الحرام والواجب. ولا يبعد أن يقال بالاستحباب أو بالاحتياط الاستحبابي بالنسبة إلى بعض الجسم الذي جاز كشفه. كما بين السرة

والركبة كله. وكالتحرك مع العري حركات تكون مظنّة الإثارة، فإذا حصلت الإثارة حصلت الحرمة وتورط الفرد، فالأولى له حسن التصرف عندئذ.

الأمر الثالث: أن جواز النظر خاص بمن ذكر في الآية الكريمة، بخلاف الحرمة المؤبدة للنكاح. فإنها شاملة للمطلقة تسعاً. ومن هنا لا ملازمة بين الحرمة والجواز فيها. وإنما المناط في الحرمة والجواز كونهن مذكورات في الآية. وأما المطلقة تسعاً، فهي حرام مؤبداً إلاّ أنه لا يجوز النظر إليها بعد طلاقها التاسع وإلى الأبد. وإن جاز لأب المطلق وابنه النظر لشمول الآية لهما. كما هو واضح مع أدنى تفكير.

هذا كله في الحديث عن القسم الاول.

وأما القسم الثاني: وهو ما يجب على الرجال ستره عن النساء الأجنبيات.

فهذا غير متفق عليه على عمومه. لأننا لا يمكن أن نقول بالتلازم من الطرفين بين حرمة النظر ووجوب الستر. وإلاّ وجب أن نقول بوجوب الحجاب الكامل للرجل كالمرأة. وهو أمر خلاف السيرة القطعية وخلاف الضرورة الفقهية.

ومن هنا اختلف الفقهاء على شكلين:

الشكل الاول: أن نقول أننا وإن نفينا التلازم بين الحكمين من الطرفين. بمعنى أنه إذا حرم النظر لم يجب الستر، ولكن إذا جاز الكشف جاز النظر. والكشف جائز للرجل. إذن فنظر المرأة إليه جائز.

الشكل الثاني: أن نقول: إن أدلة غض النظر عن المرأة لا يراد بها المرأة بالتعيين، بل يراد بها أي جنس بالنسبة إلى الجنس الآخر. فكل شيء يحرم للرجل أن ينظره من المرأة، وهو كل الجسم إلاّ الوجه والكفين، يحرم كذلك على المرأة أن تنظره من الرجل.

وهذا الشكل من أشكال التجريد عن الخصوصية، راجح وعرفي. ولا دليل على ما قيل في الشكل الأول من أنه إذا جاز الكشف جاز النظر. إلاّ بحسب تقريبات ذوقية استعبادية لم تقم عليها حجة معتبرة. فالصحيح هو حرمة النظر إلى غير الوجه والكفين من الرجل، بل قيل بحرمتهما أيضاً على المرأة، لأن الاستثناء وارد في المرأة ولم يرد في الرجل، فدليل الحرمة عام لكل جسمه.

إلاّ أن هذا ليس بصحيح، لأننا كما جردنا دليل الحرمة عن الخصوصية عرفاً، يمكن أن نجرد دليل الاستثناء عن الخصوصية عرفاً، فيكون الرجل مشمولاً للاستثناء من الحرمة، فيجوز نظر المرأة إلى وجهه و كفيه بدون ريبة.

أما ما يجب على الرجل ستره من جسمه فأمران متيقنان:

أحدهما: الأعضاء التناسلية ونحوها التي قلناها في القسم الأول فإنها يجب سترها عن الرجال فضلاً عن النساء. وعن المحارم فضلاً عن الأجنبيات.

ثانيهما: ما يلزم من كشفه الفتنة ويكون سبباً لإثارة الشهوة. فإن كشفه حرام سواء لزم من ذلك فعلاً أو لا، فإنه سبب غالبي وطبيعي لذلك.

إلاّ أن هذا يتحدد بمقدار سببه فلو علم عدم إثارته للشهوة، كما لو كان الناظر أجنبية هرمة مثلاً، ارتفعت الحرمة.

وأما ما كان خارجاً عن هذين الأمرين، فأصالة البراءة دليل على جوازه ولا إجماع على الحرمة في البين. ولذا تكون الفتوى بالحرمة أقرب إلى المجازفة.

نعم، لابدّ من القول بالاحتياط الاستحبابي منه، ولو خروجاً عن مخالفة القائلين بالحرمة أو لاحتمال إثارة الشهوة، وإن كان احتمالاً ضعيفاً.

إلاّ أن جواز الكشف بهذا المعنى للرجال لا يعني جواز النظر إليهم من قبل النساء، بل يجب على المرأة أن تغض النظر عن الرجل الأجنبي في غير وجهه وكفيه بما فيه رقبته وذراعه وساقه وغير ذلك.

نعم، إذا قلنا بجواز كشف ظاهر القدم للمرأة وجواز النظر إليه، كما سيأتي، قلنا ذلك هنا أيضاً.

ما يجب ستره على المرأة:

وهو كل الجسم ما عدا الوجه والكفين، وظاهر القدمين - وسيأتي الكلام فيه -.

وليس دليله هو الملازمة بين حرمة النظر ووجوب الستر. لأننا قلنا أن هذا غير موجود. وإنما دليله الإجماع وظاهر بعض الآيات الكريمة قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ

إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

والخمار ما تلف به المرأة رأسها. والآية تأمر أن يكون الخمار واسعاً، بحيث يشمل (الجيوب) وهو ظاهر الصدر. فتكون هذه المنطقة من الجسم مستورة به. يعني أن ما يخرج من الجسم بعد لبس (الثوب) يجب ستره بالخمار أو القناع.

والثوب لا يستر الوجه واليدين عادة وعرفاً، ولا الخمار يسترهما كذلك. فالآية غير دالة على وجوب سترهما. والأخبار هنا دالة على الجواز، مضافاً إلى أصالة البراءة[1] بعد عدم اعتبار الدليل على الحرمة.

وجواز كشفه وإن لم يكن ملازماً لجواز النظر إليه عقلاً. إلاّ أنه أولاً: مورد للبراءة، بعد كونه خارجاً عن القدر المتيقن من الإجماع. وثانياً: أننا نفهم من الأخبار المجوّزة للكشف جواز النظر، إذ الملازمة منعدمة عقلاً إلاّ أنها غير منعدمة استظهاراً وعرفاً. وتمام الكلام في محله.

فهذا ما يجب على المرأة ستره عن الرجل الأجنبي. وأما الرجل المحرم، فيمكن أن نفهمه من آيتين:

---

(١) وهي العملة في الحجية بعد سقوط الأخبار عن الحجية لبعض المناقشات في السند.

الآيـة الأولى: الخاصة بالنساء والتي يقول فيها: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ...﴾ الآية.

فقد استثني من وجوب الستر والحجاب عدة عناوين:

أولاً: (آبائهن) الشامل للأجداد مهما تصاعدوا.

ثانياً: (آباء بعولتهن) يعني أب الزوج أو آبائه مهما صعدوا في طرف الآباء أو الأمهات.

ثالثاً: (أبنائهن) الشامل للأبناء والأحفاد مهما تنازلوا من الجنسين أي من نسل البنات أو الأبناء.

رابعاً: (أبناء بعولتهن) يعني ابن الزوج وأحفاده مهما تنازلوا من الجنسين أيضاً.

خامساً: (إخوانهن) ويراد به عادة الأخ القريب. وأما البعيد فيكون عمّاً أو خالاً. غير أن الصحيح عدم وجوب التستر من العم والخال أيضاً لكونهم مشمولين للآية الأخرى السابقة في قوله (وبنات الأخ وبنات الأخت).

سادساً: (أو بني إخوانهن) مهما تنازلوا أيضاً من الجنسين.

سابعاً: (أو بني أخواتهن) مهما تنازلوا أيضاً من الجنسين.

ثامناً: (أو نسائهن) فإن نظر المرأة إلى المرأة إجمالاً جائز. وكون المرأة منسوبة إلى صاحبتها ليصدق قوله (أو نسائهن) غير محتمل فقهياً، بل الحكم عام، والقيد غالبي.

تاسعاً: (غير أولي الإربة من الرجال) يعني الرجال الفاقدين للشهوة الجنسية أما للمرض أو للشيخوخة وهذا وإن لم يفت به الفقهاء بصراحة إلاّ أنه ثابت بنصّ القرآن.

وكونهم من (التابعين) أيضاً غير محتمل أن يكون مقيداً للحكم فقهياً، بل الحكم عام والقيد غالبي.

عاشراً: (ما ملكت إيمانهن) وإطلاقه يشمل المملوكين من الرجال والنساء، بل اختصاصه بالنساء بعيد وغير ظاهر. لأنهن يكن مشمولات لقوله قبل قليل: أو نسائهن.

فالحكم خاص هنا بالعبيد المملوكين، والفقهاء وإن احتاطوا في مورده إلاّ أن الآية الكريمة ظاهرة في الجواز، والأخبار تدعمه في الشعر والساقين، وهو أيضاً مقتضى أصالة البراءة .

وإذا ألحقنا بالساقين الذراعين، بالتجريد عن الخصوصية، بقي سائر البدن غير الرأس والساقين والذراعين، مشمولاً للحرمة، لأن الآية مقيدة بصحيحة يونس بن عمار ويونس[1] بن يعقوب.

---

(١) الوسائل: ج ١٤، كتاب النكاح، أبواب مقدماته وآدابه، باب ١٢٤، ح ١.

أحد عشر: الاطفال ﴿الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ فإن الطفل غير مكلف فلا يجب الحجاب منه.

وأما القيد: ﴿الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾. فهو غالبي وليس مقيداً من الناحية الفقهية. على أنه من المحتمل كون المراد من العورة أمراً معنوياً لا جسدياً، يعني أن يكون الطفل غير مطلع على حال المرأة من الناحية النفسية والعقلية ونحوهما. وهو أيضاً قيد غالبي. والمهم مجرد أن يكون طفلاً لم يبلغ حدّ التكليف.

الآية الثانية: هي الآية التي سمعناها في محرمات النساء على الرجال إذا فهمنا منها العكس، وإن ما يجوز أو لا يجوز للمرأة تجاه الرجل: أعني من النكاح والنظر، يثبت للرجل تجاه المرأة أيضاً.

وقد سبق نص الآية الكريمة ولكن نحاول الآن أن نفهمها من جديد في حدود العناوين الواردة فيه:

أولاً: (أمهاتكم) وبازائه الأب والأجداد للمرأة.

ثانياً: (بناتكم) وبازائه الأولاد والأحفاد لها.

ثالثاً: (عماتكم) وبازائه أعمام المرأة وأعمام آبائها وأمهاتها أعني أجدادها وجداتها.

رابعاً: (خالاتكم) وبازائه أخوال المرأة وأخوال آبائها وأجدادها وأمها وجداتها.

خامساً: (بنات الأخ) وبازائه أبناء الأخ.

سادساً: (بنات الأخت) وبازائه أبناء الأخت.

سابعاً: (أمهات نسائكم) وبازائه أباء الزوج.

وأكثر هذه العناوين موجودة في الآية الأولى أيضاً. لأن الفهم العكسي الذي نفهمه الآن قلّما يمكن الالتفات إليه، فاحتاج الأمر إلى النص عليه ضمن آية أخرى.

ثامناً: (حلائل أبنائكم) وبازائه للمرأة زوج البنت والحكم فيه مسلم، وإن لم يُذكر في الآية الأولى.

تاسعاً: (ربائبكم) يعني بنت الزوجة كما قلنا، وبازائه ابن الزوج وهو مشمول أيضاً لقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء**﴾[1]، لأنها زوجة أبيه. كما هو مشمول لقوله سبحانه: ﴿**وأبناء بعولتهن**﴾ من الآية الأولى.

عاشراً: الرضاع. وقد سبق فيه بعض الكلام ويأتي مفصلاً في كتاب النكاح. والحكم فيه إجمالاً مسلّم.

بقي علينا أن نعكس الفهم من الآية الأولى أيضاً. لنرى موقف الرجال من النساء. ولا حاجة لنا - بعد كل هذا الحديث - إلاّ للإشارة إلى أربعة موارد:

أولاً: (أو نسائهن) وبازائه نظر الرجل إلى الرجل.

ثانياً: (ما ملكت أيمانهن) وبازائه نظر الرجل إلى جاريته وهو أوسع

---

(١) سورة النساء: ٢٢.

من نظر المملوك إلى سيدته بكثير، كما ثبت فقهياً.

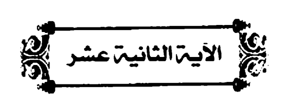
ثالثاً: (الطفل) وبازائه الطفلة، فيجوز النظر إليها ونظرها للرجال ما لم تصل حد التكليف... غير العورتين. وإن كان الأدب الشرعي يقتضي أكثر من ذلك بكثير. وأما إذا أثار الشهوة أو كان النظر بشهوة، كان حراماً.

رابعاً: (غير أولي الإربة من الرجال) وبازائه غير أولات الإربة من النساء. وهذا منصوص عليه في آية أخرى بالدلالة المطابقية لا العكسية في قوله تعالى: ﴿**وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاء اللاتِي لا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾[١].

وهي كالنصّ باستحباب الحجاب لهن دون وجوبه، وقد أيدته الروايات.

* * * *

(١) سورة النور: ٦٠.



الآية الثانية عشر

قوله تعالى: ﴿الَّـذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[١].

تعرض السيد الشهيدقدس سره لتفسير هذه الآية المباركة عند بحث الربا في كتاب (ما وراء الفقه).

قال قدس سره:

تعريف الربا

يذكر الربا في الفقه في محلين:

أولاً: في كتاب البيع، حيث قالوا كما دلّت عليه الأدلة المعتبرة إنه لا يجوز بيع المكيل والموزون بالتفاضل كبيع كيلو من الحنطة بكيلو ونصف منها وإن كان أردأ نوعاً.

ثانياً: في كتاب القرض، وهو المال الذي يقترضه أو يستدينه شخص

---

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

من آخر فيشترط عليه الدائن أن يرجعه إليه مع زيادة فتكون هذه الزيادة ربا وتؤدي إلى بطلان المعاملة وذلك أن المدين بمعاملة الاقتراض الصحيحة يملك المال المقترض ويتصرف فيه كما يشاء في حدود المشروع طبعاً وتشتغل ذمته بمثله على أن يؤديه في رأس المدة المتفق عليها. وأما إذا كانت المعاملة ربوية كانت باطلة ولم يملك المقترض المال الواصل إليه ويكون تصرفه فيه حراماً ولا يستحق الدائن الفائدة التي اشترطها عليه.

وكذلك الحال في المعاملة الربوية التي تشبه البيع فإنها تكون باطلة ولا يملك أي من الطرفين: البائع والمشتري ما يصل إليه فيها ويكون تصرفه بها حراماً.

ويمكن أن نستنتج من ذلك علة نتائج:

النتيجة الأولى: أن الربا الأساسي في السوق في عصورنا الحاضرة هو القسم الثاني دون الأول لأن القسم الأول مبني على نوع من المقايضة لأنه من تبديل المكيل بالمكيل والموزون بالموزون وذلك لا يكون إلاّ إذا كان كلا العوضين عروضاً.

وأما في مثل الاقتراض فهو مما يتوفر سوقياً في كل العصور عند من لا يطبق هذا الحكم الإسلامي.

النتيجة الثانية: أن من جملة أنواع المكيل والموزون الذهب والفضة فيشملها حكم الربا وهذا له نتيجة في أسواقنا الحاضرة أيضاً، لأن الذهب هو الأساس في قيمة الأثمان والنقود. وقد يقال: إننا إذا بدّلنا ديناراً ورقياً بدينارين أصبح ربوياً وإن لم يكن من الذهب، لأنه غطاءه المصرفي من

الذهب فكأننا بدّلنا ذهباً بذهب فيكون حراماً إلاّ أن الواقع خلاف ذلك كما سيأتي في فصل آت.

والشيء المهم الآن هو أن نلتفت إلى هذين الحكمين الخاصين بالذهب والفضة وهو ما يسمى فقهياً ببيع الصرف.

الحكم الأول: شمولها حكم الربا كما سمعنا يعني عدم جواز المفاضلة بين العوضين.

غير أن مشهور الفقهاء قالوا أنه لا يجوز المفاضلة في بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والذهب بالفضة، إلاّ أن بعض أساتذتنا كان يجيز الشكل الأخير أعني بيع الذهب بالفضة أو العكس، إذ يعتبرهما من نوعين متباينين لا من نوع واحد لتكون المفاضلة بينهما محرمة وهذا ما يسهل عدداً من المعاملات التي قد تكون جارية في السوق.

الحكم الثاني: التقابض في المجلس فلو لم يحصل التقابض في المجلس عند بيع الأثمان كانت المعاملة باطلة كما دلّت عليه الأدلة المعتبرة وسيأتي الحديث عما إذا كان هذا الحكم مما يعقد تنفيذ معاملات المصارف أو لا يكون له أثر مهم فيها.

ولا ينبغي أن ننسى في هذا الصدد قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**﴾.

ويمكن أن نفهم من ذلك عدّة أمور:

الأمر الأول: أن الربا الأساسي هو الربا القرضي لا البيعي لوضوح أن هذه الآية إنما تعرضت له بالخصوص من دون تقييد لفظي واضح به

وسيتضح الأمر أكثر مع ما سنقوله في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: أن الربا إنما يتضاعف أضعافاً كثيرة في الربا القرضي دون البيعي لأن الربا الذي يحدث في البيع يتم بمعاملة واحدة لا أثر لها في مستقبل الزمان ولا يوجد في السوق العقلائية من يقبل البيع والشراء بأضعاف كثيرة.

إلاّ أن الربا في القرض يتضاعف عادة لأن الدائن وإن جعل على الدين فائدة بسيطة نسبياً كخمسة بالمئة إلاّ أنه مع تطاول الزمن سوف تتضاعف الفائدة حتى تستوعب المال كله أو تزيد عليه لو لم يدفع المدين دينه. وفي الأغلب أنه لا يدفعه لعدم التمكن منه وفي مثل ذلك ستكون الفائدة الربوية عليه ضربة قاصمة. ويقل من المتعاملين بالربا من يقبل بعدم تضاعف الفائدة، بل إن هذا غير منطقي من زاويتهم أصلاً؛ لأن الفائدة بعد استحقاقها تعتبر من أصل المال فتستحق عليها فائدة أخرى مضافاً إلى الفوائد المستحقة على رأس المال.

مضافاً إلى أن المرابين فيما سبق كانوا يأخذون نسباً عالية من الفوائد نسبياً كعشرة بالمئة أو خمسة عشر بالمئة من أول مرة، فضلاً عن مضاعفاتها التي تحدثنا عنها. غير أن المصارف الحديثة قللت سعر الفائدة الأمر الذي يكون في مصلحة المقترضين، إلاّ أن القاعدة العامة للربا وهو التضاعف بطول المدة تبقى هي نفسها.

الأمر الثالث: عبّرت الآية الكريمة بأكل الربا لا بأخذه ولا بملكيته ونحو ذلك، لأن الملكية مما لا يحدث في الشريعة الإسلامية في المعاملة

الربوية كما أن الأخذ بمجرده قد يستتبع الإرجاع إذا حصلت إعادة النظر والتوبة. في حين أن الأكل معناه أن يأخذه المرابي كشيء نهائي ولا يفكر بإرجاعه.

الأمر الرابع: قد يخطر في البال أن ما هو المحرم شرعاً هو الفائدة الربوية دون المعاملة كلها التي يقع فيها الربا، لأن الربا قد يكون إسماً لنفس الفائدة لا للمعاملة فتختص هي بالحرمة.

وأثر ذلك أنه مع عدم استلام الفائدة يكون رأس المال حلالاً وهو مما يسهل عدداً من المعاملات الربوية الجارية في السوق.

إلاّ أن هذه الفكرة ليست بصحيحة:

أولاً: إن الربا اسم للمعاملة كلها وليس لخصوص الفائدة ولذا جعله الله سبحانه وتعالى مقابلاً للبيع فكما أن البيع أسم المعاملة كلها كذلك الربا أسم لها أيضاً.

ثانياً: أننا حتى لو سلمنا أن الربا أسم لخصوص الفائدة فإن غاية ما ينتج هو أن الآية الكريمة لا تدل على حرمة رأس المال. إلاّ أن الأدلة الباقية من الأدلة الأربعة وخاصة السنّة الشريفة والإجماع قائم على حرمة رأس المال أيضاً لأنه مأخوذ في معاملة باطلة فيكون غير مملوك والتصرف فيه حرام.

ثالثاً: أن الآية الكريمة شبهت متعاطي الربا بمن تخبطه الشيطان من المسّ وهذا يعني عدّة أمور يمكن أن نفهمها:

الفهم الاول: وهو الفهم التقليدي عند مفسري الآية الكريمة وهو أن

آكل الربا سوف يكون ثرياً وسوف يأكل أنواع من الطعام عديدة وشهية فإذا امتلأ كرشه من الطعام أصبح ذلك سبباً لصعوبة قيامه ومشيه لثقل جسمه ودوار رأسه وارتفاع ضغط دمه ومضاعفات أخرى قد تحدث له كالسكر والجلطة القلبية.

الفهم الثاني: ان الشيطان قد يتخبط الإنسان بمسّه، بمعنى أن إغواءه له سوف يكثر حتى يستوعب كل أفعاله وأقواله فتترتب على ذلك نتائج عديدة غير محمودة، منها ما ركزت عليه الآية بحسب هذا الفهم وهو كون أعماله وأقواله مشوشة وغير مرتبة ولا تدخل في منهج حياتي معين، وقد تكن متناقضة وخالية من التركيز أو خالية من الهدف وهذا هو معنى التخبط تخبطاً عشوائياً.

فمن يأكل الربا يكون ماله أيضاً كذلك عرضة لإغواء الشيطان، فهو (لا يقوم) يعني لا يتصرف أو لا يقوم لأعماله إلاّ مثل هذا الشخص الذي أشرنا إليه، وفي الحقيقة أنه يكون مندرجاً في نفس القائمة ومصداقاً من مصاديق هؤلاء الناس.

الفهم الثالث: أن الأمر المهم الذي يحدد ويرتب أفعال الإنسان وأقواله ويجعلها منطقية وهادفة هو الشعور بالمسؤولية الإنسانية فإن انعدم هذا الشعور أو تضاءل ولم يكن للفرد ضمير منبه من هذه الناحية أصبح ذلك مسبباً لأن يكون تصرفه مشوشاً وغير هادف كما يفهم من الآية الكريمة.

ومن الواضح أن أكل الربا يندرج في هذه القائمة أيضاً، وخاصة إذ

لم يأخذ المدين بنظر الاعتبار من ناحيته الاقتصادية أو الصحيحة ونحوها وألزمه بأضعاف مضاعفة من الفائدة، فان ذلك يعني أنه لا يشعر بأية مسؤولية أخلاقية تجاه الآخرين وليس له ضمير إنساني، الأمر الذي يجعله مندرجاً في نفس القائمة المشار إليها.

الأمر الرابع: أننا بمراجعة النص القرآني نعرف أن الآية بنفسها تتحدث عن الربا طويلاً. لأنه سبحانه وتعالى يقول: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾.

وهذا ينتج منه نتيجة مهمة في حديثنا لأننا قلنا إن أكل الربا أضعافاً مضاعفة لا يكون إلاَّ في القرض دون البيع، فيقع السؤال عن الوجه الصحيح في تبرير ذلك بأن قال: ﴿**إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾.

ويمكن أن نقدم لذلك عدّة حلول نذكر أهمها:

الحل الأول: أن قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾ يعني في الحلية والجواز، ويكون المراد أن البيع مثل الربا الذي في القرض كلاهما جائز. وتجيب الآية عليه أن الله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾.

الحل الثاني: أن المقصود بالربا في الآية هو مطلق الربا سواء كان في البيع أو في القرض وهو المعنى الذي يفهمه الفقهاء عادة وهذا أنسب من المعنى الأول من ناحية تشبيه الربا بالبيع لأن قسماً منه يشبه البيع على أي حال.

الحـل الثالث: أننا يمكن أن ندعي أن المفهوم عرفاً وسوقياً من الربا هو الربا القرضي دون الربا البيعي، وإنما الربا في البيع اصطلاح سائر بين المتشرعة باعتبار شيء من المشابهة بين النوعين وهو أخذ الزيادة. وإلاّ فمن الناحية المنطقية فإن المعاملة البيعية ليست ربا وإنما تكون هذه الزيادة مشابهة للربح الاعتيادي في أي بيع. غير أن الشارع الإسلامي حرمها تعبداً وحرمتها غير مربوطة بالربا يعني أنها باطلة سواء كان أسمها ربا أو لم يكن.

وأما قولهم إنما البيع مثل الربا فلا يراد بناء على هذا الأساس إلاّ الربا القرضي لأنه كما قلنا هو الربا حقيقة وعرفاً والظاهر دائماً محمول على الحقيقة دون المجاز. كل ما في الأمر أن وجه التشابه بين الربا والبيع من ناحية الجواز في نظرهم مجاز لا حقيقة.

ويمكن أن نفهم التشبيه العكسي من الآية وهو أن المقصود أن الربا مثل البيع وذلك لأنه ينتج نفس نتيجته في نظرهم وهو ربح صاحب المال، وقد أجابت الآية بالتفريق بينهما في الحكم.

وبهذا الفهم سيختلف هذا الوجه عن الوجه الأول المبني على تشبيه البيع بالربا وليس العكس. والله سبحانه أعلم بما ينزل.

وهذا الفهم هو المتعين ظاهراً من الآية الكريمة، وإن كان النصّ بالعكس، إذ ليس المراد بقولهم: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ تشبه البيع بالربا، لأنه ينتج تحميل البيع مساوئ الربا، فإنما يصح ذلك إذا أرادوا القول: أن البيع حرام أو مرجوح أو معيوب مثل الربا، وإنما المراد العكس وهو أن الربا صالح كالبيع، لا نفرق بينهما في كونهما منشأ للربح.

فإن قيل: إنهم لا يعتقدون أن الربا مرجوح، قلنا: هذا باعتبار ما هو مرتكز في الأذهان من مرجوحيّة الربا. وإلاً لما احتاجوا إلى هذا الكلام أصلاً، وهذا إنما يتم منطقياً مع تشبيه الربا بالبيع دون العكس.

فان قيل: إنه لماذا ورد في الآية معكوساً؟

قلنا: إن لهذا عدة تبريرات محتملة:

أولاً: إنهم يريدون زيادة التموين من مرجوحية الربا وسوئه، فلو مثلوه بالبيع، لكانت العبارة اعتيادية. وأما لو شبهوا البيع به، لكان هذا مبنياً على الزعم بأن الربا من الصلاح والرجحان بحيث يمكن تمثيل البيع به على ما هو عليه (أي البيع) من الوضوح السوقي والعقلائي.

ثانياً: أن المراد بيان تساويهما تماماً، بحيث في نظرهم لا فرق بين تقديم البيع أو الربا، لأنهما متشابهان تماماً.

ثالثاً: لو تنزلنا عن الوجهين السابقين - جدلاً - كان من التمثيل المعكوس. وهذا لا ضير منه، وقد ورد في القرآن الكريم واللغة عموماً، ذلك. أما وروده في اللغة كقولنا: أدخلت الخاتم في إصبعي، وإنما تدخل إصبعنا في الخاتم.

وأما وروده في القرآن الكريم كقوله: ﴿لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ﴾[1] حيث قال المفسرون: إن المراد أن العصبة أولي القوة تنوء بالمفاتيح وليس العكس. إلى غير ذلك من أمثلة الانعكاس.

---

(١) سورة القصص: ٧٦.

الأمـر الخامس: في الإلماع إلى ما قلناه في الحلِّ الثالث السابق، من أن الربا في البيع ليس بربا. فإن لنا عليه بعض الملاحظات:

الملاحظـة الأولـى: أننا لو قلنا بكونه ربا، فقد يلزم الربا في الآية بمعنيين مختلفين، وهو خلاف وحدة السياق الظاهرة من كل بيان عرفي، إذ يكون المراد من الربا في الأول القرضي وفي الثاني البيعي.

إذن، فلابدّ من حمله على معنى واحد، ومن غير المحتمل أن يكون المراد من التعبير الأول هو الربا البيعي لأنه لا يتضاعف أضعافاً مضاعفة.

إذن، يتعين أن يكون المقصود بهما معاً هو الربا القرضي، وهو المطلوب.

الملاحظة الثانية: أنه ورد في السنّة الشريفة، تسمية الربا البيعي بالربا. ومن الممكن القول: أنه اصطلاح متأخر أو أنه مجاراة لتسمية السوق والمتشرعة. وهذا لا يعني أن ما ورد في القرآن الكريم هو ذلك.

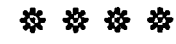
كما أننا لم نستفد من الآية الكريمة نفي تسميته بالربا، ليكون مناقضاً لما ورد في السنة الشريفة، كل ما في الأمر أن الربا في الآية مستعمل بما يحصل في القرض فقط.

الملاحظـة الثالثة: ورد في القرآن الكريم: وجه الحكمة في تحريم الربا القرضي، وهو أنه يؤدي إلى الاستغلال، وأكل الربح أضعافاً مضاعفة. وهو إجحاف بعامة الناس بكل وضوح. حتى من كان غنياً منهم فضلاً عن غيره وهم الأكثر.

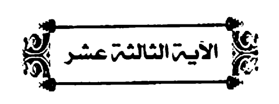
وأما وجه الحكمة في تحريم الربا البيعي، فقد ورد في السنة الشريفة:

فعن محمد بن سنان أن علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جراب مسائله: «**وعلة تحريم الربا لما نهى الله عز وجل عنه، ولما فيه من فساد الأموال. لأن الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين، كان ثمن الدرهم باطلاً، وثمن الآخر باطلاً. فبيع الربا وشراؤه وكس على كل حال على المشتري والبائع، فحرم الله عز وجل على العباد الربا لعلة فساد الأموال. كما حظر على السفيه أن يدفع إليه ماله لما يتخوف عليه من فساده حتى يؤنس منه رشد**»[1]. إلى آخر الحديث.

والوكس هو التنقيص على الطرف الآخر والاستيلاء على المقدار الزائد بلا مقابل.



(١) **الوسائل**: ج١٢، أبواب الربا، باب١، ح١١.



الآية الثالثة عشر

قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيْاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾[1].

تعرض السيد الشهيد قدس سره إلى تفسير هذه الآية عند البحث عن حرمة السحر في كتاب (ما وراء الفقه).

قال قدس سره:

قد يستدل بالقرآن الكريم على أن السحر تخييلي وليس واقعياً بشكلين يعتبر أحدهما تعميقاً للآخر.

---

(١) سورة البقرة: ١٠٢.

الشكل الأول: قوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إليه من سحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾[١] وكذلك قوله تعالى: ﴿سَحَرُواْ أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾[٢].

والآية الأولى نصّ في أن ما فعله السحرة إنما هو التخييل. والآية الثانية تنصّ على أنهم سحروا أعين الناس. وبعد التجريد عن الخصوصية، يعني أن نفهم أن المراد ليس هو العين بذاتها وإنما هو أبصارها وإحساسها. يرجع المحصل العام لهذه الآية إلى سابقتها، ويكون معنى الآيتين الكريمتين واحداً. وهو أن السحر هو التخييل.

الشكل الثاني: أن نستدل بالآية الثانية السابقة: ﴿وَجَاءوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾، ونقول: أنها وصفت السحر الذي فعلوه بأنه عظيم. فإذا ضممنا ذلك إلى الآية الأولى التي تدل على أنه تخييلي. استطعنا أن نفهم أن كل السحر تخييلي. لأن السحر العظيم إذا كان كذلك فكيف بغيره؟

ولابد أن يكون السحر العظيم هو أعلى أنواع السحر، وهو في نفس الوقت تخييلي. إذن لا يوجد في السحر ما هو غير تخييلي بنصّ القرآن الكريم.

وهذا الوجه تعميق للوجه الأول، وهو غاية ما يستدل به الذاهبون إلى هذه النتيجة من المفكرين.

---

(١) سورة طه: ٦٦.

(٢) سورة الأعراف: ١١٦.

إلاّ أنه قابل للمناقشة من عدة وجوه أهمها:

أولاً: إنه ثبت في علم اللغة وفي علم الأصول: إن العطف دال على التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه. ولا يمكن أن يكونا تعبيراً عن شيء واحد.

وقد عددت الآية الثانية ثلاث أمور من تأثير السحر:

أولاً: سحروا أعين الناس.

ثانياً: استرهبوهم.

ثالثاً: جاءوا بسحر عظيم.

ومقتضى التغاير بين هذه العناوين المتعاطفة في الآية الكريمة، أن السحر العظيم ليس هو السحر لأعين الناس بل غيره. ولئن كان سحر أعين الناس تخييلياً فإن السحر العظيم ليس تخييلياً بل هو واقعي. ولا أقل من احتمال ذلك، بحيث لا دليل من الآية على خلافه. بل هو ظاهر الآية، لأنه هو مقتضى التغاير في العطف. فإذا اتصّف أحد القسمين بالتخيل كان القسم الآخر خالياً منه.

إذن، فالآية الكريمة دالة على وجود السحر الواقعي، وليست دالة على نفيه. كل ما في الأمر أن هؤلاء السحرة قد يكونون جاءوا بنوعين من السحر أحدهما تخييلي والآخر واقعي.

ثانياً: إن التأثير السحري على العين أو على الخيال، تأثير على الواقع، لأنها من مصاديق الواقع، على أي حال. وإذا أمكن التأثير على الواقع أحياناً أمكن دائماً.

ولا دليل على أن التأثير التخييلي أسهل من التأثير الواقعي. بل لعله أصعب، لأن النفس حسب ما نعرف صعبة المراس أكثر من الطبيعة، فالتأثير عليها أقوى وأشد. فإذا أمكن للسحر الأمر الأشد أمكن الأمر الأخف. وإن ناقشنا بكونه أشد فلا أقل من التساوي، فيكون إمكانهما متساوياً.

ثالثاً: إن الخيال غير الوهم، وان استعمله الناس في معناه عرفاً والطاقة النفسية التي تؤدي إلى مخالفة الواقع أو إدراك ما يخالفه، هي الوهم وليست هي الخيال. كما ثبت في الفلسفة.

وأما الخيال، فهو قوة نفسية حقّة، قال بعض الفلاسفة أنها خلقها الله تعالى لرؤية الموجودات المجردة عن المادة. بعد أن كانت هذه العين الباصرة الدنيوية قاصرة عن رؤيتها.

وهذا هو ظاهر كلام ابن عربي في الفتوحات المكية وصدر المتألهين في الأسفار الأربعة[١]. فقد نقل عبارة في الأسفار عن الفتوحات موافقاً لها ومعترفاً بصحتها، ننقل منها محل الحاجة:

فاعلم إن هذه المقامات المذكورة لا يدرك إلاّ بعين الخيال لا بعين الحس إذا شوهدت. فإن صورها إذا مثلها الله فيما شاء أن يمثلها متخيلة فنراها أشخاصاً رأي العين. كما نرى المعاني بعين البصيرة. فإن الله إذا قلل الكثير أو كثر القليل فما نراه إلاّ بعين الخيال لا بعين الحس وهو البصر في الحالين كما قال: ﴿**وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إذ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَيُقَلِّلُكُمْ**

---

(١) الأسفار الأربعة: ج٢، ص٣٧٩.

في أعيُنهِمْ﴾[١]. وقال: ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ﴾[٢]. وما كانوا مثليهم في الحس فلو لم يرهم بعين الخيال كانت الكثرة في القليل كذباً.

ثم قال: وما في الكون أعظم شبهة من التباس الخيال بالحس... ولولا علمه بنومه وأنه رآه في حال نومه ما قال أنه خيال. فكم يرى في حال اليقظة مثل هذا ويقول: إنه رأى محسوساً بحسه. قال: وهذا باب واسع المجال وهو عند علماء الرسوم غير معتبر ولا عند الحكماء الذين يزعمون أنهم قد علموا الحكمة. وقد نقصهم علم شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب ولا قدرها عندهم، فلا يعلم قدرهما ولا قوة سلطانها إلاّ الله ثم أهله من أولي العلم. والعلم بها أول مقامات النبوة.

إلى أن قال: ويقع بعض ما يشاء العبد في الدنيا في الحس. وأما في الخيال فكمشية الحق في النفوذ. فالحق مع العبد في هذه الحضرة على كل حال ما يشاؤه العبد كما هو في الآخرة في حكم عموم المشية لأن باطن الإنسان هو ظاهره في الآخرة. فلذلك يتكون عن مشيته كل شيء إذا اشتهاه. إلى آخر ما قال.

والعبارات الدالة على ذلك عديدة لا حاجة إلى استقصائها.

فإذا عرفنا ذلك رأينا الآية الكريمة تقول: ﴿يُخَيَّلُ إليه من سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾[٣]. ولم تقل أنه يتوهم ذلك. إذن فهذا الإحساس حقّ وليس

---

(١) سورة الأنفال: ٤٤.

(٢) سورة آل عمران: ١٣.

(٣) سورة طه: ٦٦.

بباطل. وهو المطلوب.

وقد يقال: إن فهم الخيال بهذا النحو اصطلاح فلسفي ولا يمكن أن نفهمه من النصوص الإسلامية الأولى: الكتاب والسنة. وإنما نفهم ما عليه العرف. والخيال في العرف غير مطابق للواقع.

وهذا على القاعدة صحيح، بمعنى أن القاعدة نفسها صحيحة. إلاّ أن تطبيقها في هذا المورد لا يخلو من مناقشة. لأن العرف لاشك يدرك فرقاً بين الوهم والخيال. إلاّ إنه لا يستوضحه بجلاء. وكل ما يدركه العرف إجمالاً لا يعرفه تفصيلاً، فمن أين نستطيع أن نفهم التفصيل؟

فهنا لا يكون العرف مدركاً له ولا حجة فيه، لأنه لا يعرفه. فمن الطبيعي أن نبحث عنه في مصادر أخرى معمقة. فإن الآية استعملت لفظ الخيال، وهذه المصادر تعرفنا على حقيقة الخيال.

إذن، فالقرآن الكريم غير دال بأي حال، على أن السحر كلّه مجرد تخيل أو إيهام باطل، كما يريد الناس أن يفكروا ويقولوا.

بل إن القرآن الكريم دال على واقعية السحر في الآية الكريمة الأخرى وهي قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ

خَلاَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾[١].

ويتم الكلام في هذه الآية الشريفة في عدة جهات:

الجهة الأولى: في فهم الآية عموماً.

وهي بحسب ظاهرها تعرب عن حادثتين منفصلتين. أولاهما: قامت بها الشياطين وثانيتهما: قامت بها الملائكة، وبالأخص الملكين هاروت وماروت، وكلا الحادثتين موجبتان أو سببان لتعلم السحر بالنسبة إلى الناس. والظاهر إن كلاًّ منهما مفترقة عن الأخرى زماناً ومكاناً ببون شاسع.

فالأولى في فلسطين، محل ملك سليمان والأخرى ببابل ... والظاهر أنها بابل العراق. وأما زمانهما فالأولى وقعت بعد وفاة سليمان. والأخرى جاءت مهملة من الزمن، فإن المهم العبرة الموجودة في الحادثة وليس تاريخها.

وبابل عاشت كمجتمع عدة آلاف من السنين، وإن اندثرت الآن، ومن هنا قسّموها إلى عهود ثلاثة. ولا نعلم ما إذا كان بعض هذه العهود معاصراً مع ملك سليمان أم لا، ولا أن الحادثة التي في بابل حصلت خلال ملك سليمان أم قبله أم بعده. وعلى أي حال فليس هذا مهماً الآن بالمرة.

أما الحادثة الأولى: فأوضح ما ينطبق على ظاهر الآية الكريمة من الروايات ما عن الإمام الباقر عليه السلام في حديث قال: فلما هلك سليمان وضع إبليس السحر وكتبه في كتاب ثم طواه وكتب على ظهره: هذا ما وضع

---

(١) سورة البقرة: ١٠٢.

آصف بن برخيا للملك سليمان بن داود من ذخائر كنوز العلم. من أراد كذا وكذا فليعمل كذا وكذا.

ثم دفنه تحت سريره. ثم استناره لهم فقرأوه. فقال الكافرون: ما كان يغلبنا سليمان إلاّ بهذا. وقال المؤمنون بل هو عبد الله ونبيه. فقال الله جل ذكره ﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾[1]..

ومعه يكون معنى الآية[2]: إن الكافرين ﴿اتَّبَعُواْ﴾ يعني صدّقوا ومشوا في هذا الطريق... ﴿مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ﴾. والتلاوة هنا بمعنى القراءة ويراد بها التهمة كذباً. والشياطين هو إبليس ومردته. (عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ)... يعني ضدّ ملك سليمان بحيث يبدو أن ملكه غير مشروع وقائم على السحر لا على المعجزة. ولا يراد بملك سليمان دولته، بل ممارسته للحكم شخصياً. لكي يكون هو مورد التهمة. ولا يراد به على عهد ملك سليمان أو في عهده. لأن سليمان كان قد توفى كما سمعنا.

﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ﴾ بعصيان الله والخروج عن طاعته (وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُواْ)، بنفس السبب.

﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾ لأن الناس وجدوا ذلك الكتاب المكتوب في السحر وقرأوه أو سمعوه بالتلاوة وحاولوا أن يصدّقوه وأن يطبقوه وأن يتبّعوه كما قال في أول الآية.

---

(١) سورة البقرة: ١٠٢.

(٢) الميزان: ج١، ص٢٣٧.

والحادثة الثانية تبدأ بقوله تعالى: ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾. والظاهر أن ما موصولة ومعطوفة على مثلها وهي ما الموصولة السابقة في قوله: ﴿مَا تَتْلُواْ﴾. فيكون المعنى: واتبع الكافرون أيضاً: ما أنزل على الملكين، والكافرون هنا نوع الكافرين وليس مجتمعاً معيناً. والعطف يقتضي تكرار العامل، وهو اتبعوا.

وليس معطوفاً على السحر، وإن كان أقرب إليه لفظاً. إلاّ أن المعنى لا يناسبه أصلاً. لأنه يكون المعنى: إن الشياطين يعلمون الناس السحر ويعلمون أيضاً ما أنزل على الملكين إلى آخر الآية. بما فيها النصيحة: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ﴾. وهذا لا يقوله الشياطين بطبيعة الحال. كما أن عمل الملكين كان لرد السحر وليس لاستحداثه، وهذا ما لا تريده الشياطين أيضاً.

وقد وردت في هذه الحادثة عدة روايات، أوضحها انطباقاً على ظاهر الآية الكريمة: رواية علي بن محمد بن سيار[1] عن أبويهما عن الحسن بن علي العسكري عن آبائه عليهم السلام في حديث: قال في قوله عز وجل: ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾. قال: كان بعد نوح عليه السلام قد كثرت السحرة المموهون. فبعث الله عز وجل ملكين إلى بني ذلك الزمان بذكر ما يسحر به السحرة وذكر ما يبطل به سحرهم، ويرد به كيدهم.

فتلقاه النبي عن الملكين وأداه إلى عباد الله بأمر الله عز وجل. وأمرهم أن يقفوا به على السحر وأن يبطلوه. ونهاهم أن يسحروا به الناس وهذا كمن

---

(١) الوسائل، أبواب ما يكتسب به: باب ٢٥: حديث ٤.

يدل على السمّ وعلى ما يدفع به غائلة السم.

إلـى أن قـال: ﴿وَمَـا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ﴾ ذلك السحر وإبطاله حتى يقولا للمتعلم: إنما نحن فتنة وامتحان للعباد ليطيعوا الله فيما يتعلمون من هذا ويبطلوا بـه كيد السحرة ولا يسحروهم. فلا تكفر باستعمال هـذا السحر وطلب الإضرار به ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا ذلك به تحي وتميت وتفعل ما لا يقدر عليه إلاّ الله عز وجل. فإن ذلك كفر.

إلـى أن قال: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ﴾. لأنهم إذا تعلموا ذلـك السـحر ليسـحروا بـه ويضـروا بـه فقـد تعلموا ما يضرهم في دينهم ولا ينفعهم الحديث.

فقـد فسرت هذه الرواية أخذ الناس عن الملكين بأنه عن طريق نبيهم وليس بالمباشرة لأن الناس لا يرون ولا يسمعون الملائكة عادة.

وقوله: ﴿ومـا أنزل﴾ يعني أنزله الله عز وجل وعلمه سبحانه للملكين رحمـة بالعباد لـرد غائلـة السحر الذي كان متفشياً في زمانهم فكانا يذكران العمـل السـحري ثـم يذكـران ردّه وإبطالـه. كمـا في من يذكر السم ويذكر طريقة إبطاله. كما مثلت به الرواية.

إلاّ أن الناس تعلّمـوا نطقهـم بالسحر ولم يتعلموا نطقهم بالإبطال. ولا أقـل من أنهم تعلموا كلا الأمرين. فحصل أنهم تعلموا السحر على أي حال، والـنفس أمـارة بالسـوء وهـي إلـى الشرّ أقرب من الخير وللإضرار أقرب من النفع. فازداد السحر عندهم بدل أن ينقص ويتلاشى.

﴿يَـتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ﴾ وهذا له عدة أشكال من الفهم

نذكر أهمها:

الشكل الأول: ما أعربت عنه الرواية من أن تعلّم السحر من الملكين إضرار بالدين، ومن ثم فهو إضرار بالنفس في الآخرة.

الشكل الثاني: إن تطبيق السحر إضرار بالآخرين. ومن أضرّ بالآخرين فقد أضرّ بنفسه لسوء سمعته في الدنيا وعذابه في الآخرة.

الشكل الثالث: إن موضع الضرر هو المجتمع ككل، يعني: ما يضر به بعضهم بعضاً.

وقوله: ﴿ولا ينفعهم﴾. أما أن يراد به أن السحر يضرهم ولا ينفعهم، أو يراد أنهم يتعلمون ما يضرهم ولا يتعلمون ما ينفعهم وهو رد السحر، فتكون الآية دالّة على إهمال الناس لهذه الجهة الهامّة التي كانت هدفاً من إرسال الملكين، وهي رد السحر وإبطاله. فإنهم لم يتعلموه.

﴿**وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ**﴾ يعني تعلّمه وشعر بأهميته. كما أن المشتري لا يشتري شيئاً إلاّ أن يشعر بأهميته.

﴿**مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ**﴾ يعني يبوء بالخسران في الآخرة.

فهذا هو المعنى الإجمالي للآية الكريمة. وقد علمنا أن كلتا الحادثتين أوجبت تعلم الناس السحر وأن السحر على أي حال وارد إلى البشرية من خارجها: أما من الشياطين وأما من الملائكة وليس من بنات أفكار البشر أو تجاربهم المباشرة.

الجهة الثانية: في دلالة الآية الكريمة على التأثير الواقعي للسحر وأنه ليس مجرد خيال أو وهم.

وهي دالة على ذلك على عدة مستويات:

المستوى الأول: قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾. وما تلته الشياطين كذباً على ملك سليمان هو السحر، فاتّبعه الناس وتعلموه ومشوا في طريقه.

ولا شك أن سليمان عليه السلام كان يفعل أموراً واقعية غريبة وليست تخيلية أو وهمية، فلو كانت تلاوة الشياطين، أو السحر الذي جاءوا به وهمياً، لما كان منطبقاً على ملك سليمان عليه السلام بأي حال ولما صحّت تهمته به والناس إنما صدّقوه واتبعوه لأجل أنهم رأوا احتمال الانطباق. وإذا كان وهمياً، فالانطباق غير محتمل أصلاً.

والناس عاشوا مع سليمان عليه السلام سنين متطاولة، في دولة كاملة، فلم يجدوا منه إيهاماً وخيالاً، وإنما وجدوا منه أمور واقعية ومصاديق حقيقية غريبة. ومن خطل القول أن يقولوا: أنه كان يوهمنا في كل ذلك.

المستوى الثاني: قوله تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾.

وهو نصّ في منطوقه، بعد الالتفات إلى ما قلناه قبل قليل من أن السحر لو كان وهمياً، لما انطبق على ملك سليمان بحال.

المستوى الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ﴾.

فإن من الواضح أن الكفر لا يحصل بمجرد إيقاع السحر، حتى لو كان فيه إبطال السحر أو كان فيه نفع للآخرين. وإنما يحصل الكفر بأحد أشكال أهمها:

١) الإضرار بالآخرين عن طريق السحر.

٢) الاعتقاد بأنه يفعل ويميت ويحيي بالاستقلال عن إرادة الله سبحانه.

٣) الاتكال على السحر والساحر دون الباري سبحانه.

وأي شيء من ذلك لا يحصل بالضرورة إذا كان السحر تخييلياً، إلاّ ما يحصل صدفة مع حصول الوهم لدى بعض الناس. وهذا لا يكفي بحال لحصول النتائج السابقة.

المستوى الرابع: قوله تعالى: ﴿**فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ**﴾.

وليس من المتعذر أن يحصل هذا التفريق عن طريق الإيهام إلاّ أن الإيهام لا يكون فقط بالسحر بل يكون بالنميمة وغيرها. وأما الإيهام السحري، فإنه يدوم ما دام العمل السحري ويرتفع بارتفاعه، فهو يستمر بمقدار التفات الساحر إليه وتركيزه عليه. فإذا أعرض الساحر عنه بطلت النتائج كلها. إلاّ إذا كان مؤثراً تأثيراً حقيقياً، فإن ذلك التأثير يكون قابلاً للبقاء. كما لو انكسرت الزجاجة مثلاً، فإنها تبقى مكسورة إلى الأبد.

ومن المعلوم أن العمل السحري لا يدوم أكثر من نصف ساعة إلى ساعة مثلاً، ولا يدوم أياماً ولا أعواماً.

ومعه من الصعب والبعيد جداً أن يؤثر السحر في هذا التفريق ما لم يكن واقعياً.

وقد يخطر في البال: إن الآية الكريمة على هذا المستوى، أقصى ما تدل عليه هو التأثير على العواطف بين الزوجين. ولا تدل على التصرفات

الواقعية أكثر من ذلك.

وهذا صحيح إلى حدّ ما، غير أننا نكون بالتخيير بين أن يكون السحر وهمياً أو واقعياً ولو في التأثير على العواطف. ولا شك أن الآية تدل على التأثير على العواطف. إذن، فتأثير السحر فيها واقعي وليس وهمياً. وقد أسلفنا أن الإيهام وحده ليس كافياً في التأثير على العواطف.

والآية الكريمة وإن كانت خاصة بالعواطف بين الزوجين، إلاّ أنه يمكن التعميم إلى كل أحد بالتجريد عن الخصوصية، وذلك: إنه إذا أمكن التأثير على العواطف أحياناً أمكن دائماً أو غالباً على الأقل.

الجهة الثالثة: من الحديث عن الآية الكريمة في تحديد الموقف الصحيح من السحر.

وذلك في عدة نقاط:

النقطة الأولى: إن السحر كفر. ولا شك أن من ضروريات الشريعة أن السحر عمل محرم ورديء أخلاقياً وأخروياً. ولكن هل تدل الآية الكريمة على أنه كفر. وقد ورد في السنة أن الساحر كالكافر ولم يقل: الساحر كافر.

وقد ورد لفظ الكفر في الآية الكريمة مرتين:

١) قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾.

٢) قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ﴾.

ويحتمل في كلا الآيتين دلالتها على أن السحر كفر.

أما الآية الأولى: فقد نستظهر منها أن الشياطين كفروا لأنهم يعلمون الناس السحر. وإذا كان تعليم السحر كفراً كان تعلّمه والعمل به أولى بهذه الصفة أو مثلها على الأقل.

غير أن هذا قابل للمناقشة، لأن الشياطين في الآية موصوفون بوصفين:

أحدهما: أنهم كفروا. وثانيهما: أنهم يعلّمون الناس السحر. ولا دليل على أن إحدى الصفتين ناشئة عن الأخرى. بل إن كفر الشياطين محرز قبل ذلك وبغض النظر عنه.

وأما الآية الثانية: فلعدم وضوح الآية الكريمة بأن الكفر ناشئ من تعلّم السحر أو تطبيقه. وإنما قد يكون ناشئاً من المضاعفات النفسية والعقائدية التي تحصل من الاعتقاد بأنه يعمل بغض النظر عن قدرة الله ومشيئته ونحو ذلك.

إذن، فالآية الكريمة غير دالة على أن السحر كفر والساحر كافر. وإنما هي دالة على تقييمات رديئة له كما سيأتي الآن.

النقطة الثانية: قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ**﴾.

والضمير في (اشتراه) يعود إلى السحر. بمعنى أن من يرغب بالسحر ويطبقه يخسر الآخرة ولا يكون له فيها أي نتيجة حسنة. وخسارة الآخرة هي الخسارة الحقيقية والكبرى أعوذ بالله تعالى من نتائج السوء.

وقد علموا بذلك عن طريق نصح الملكين لهم على ظاهر الآية، وبالرغم من ذلك فإنهم عملوا به وطبقوه.

وعلى أي حال، فهذه الآية كالنصّ في حرمة السحر، إلاّ أن الظاهر اختصاصه بما (يضرهم ولا ينفعهم). لأنه هو الذي يعود إليه الضمير في (اشتراه).

وأما ردّ السحر وإبطاله، فالآية واضحة في جوازه، لأن الهدف من إنزال الملكين كان هو ذلك، فالعمل به جائز بلا إشكال.

النقطة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾.

وقوله: (شروا) يعني باعوا. لأن القيمة الحقيقية للنفس هي الجنة ورضاء الله عز وجل. فإذا كان ثمنها هو السحر كان بئس الثمن لا محالة. إلاّ أنهم جهلوا هذه النتيجة، بدليل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ غير أنهم لم يجهلوا حرمته على أي حال.

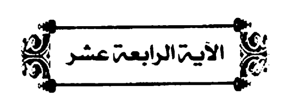
النقطة الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُواْ واتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّه خَيْرٌ لَّوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾[1].

وهذا هو البدل الحقيقي لخسران الآخرة. وهو ربحها بالإيمان والتقوى، دون اللهو عن ذكر الله بالمحرمات.

* * * *

---

(١) سورة البقرة: ١٠٣.



قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾[1].

تعرض السيد الشهيدقدس سره إلى تفسير هذه الآية الكريمة عند بحثه عن صيد البحر من كتاب (ما وراء الفقه).

قالقدس سره:

ولابدّ في الحديث عن ذلك، بحيث تنكشف الجوانب الفقهية الرئيسية المربوطة بهذا الكتاب. من الحديث في عدة جهات:

الجهة الأولى: في محاولة فهم الآية الكريمة.

وأهم ما في الآية مما نحن في صدده هو معنى الصيد ومعنى الطعام المذكورين فيها والفرق بينهما وفي ذلك عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يراد بالصيد عملية الصيد نفسها أو الاصطياد، ويراد بالحلية جوازها الشرعي ويراد بالطعام كل ما استخرج من البحر مما يكون قابلاً لأكل البشر.

الاحتمال الثاني: أن يراد بالصيد الحيوان المصطاد، لا عملية الصيد

(١) سورة المائدة: ٩٦.

نفسها، وهو الأظهر عرفاً من الآية الكريمة ومن قرائن ذلك عطف الطعام عليه، إذ أن وحدة السياق بينهما يقتضي وحدة النوع بينهما، فإذا كان معنى الصيد بمعنى الاصطياد كان النوع مختلفاً فيتعين حمل الصيد على الحيوان المستخرج بالصيد.

ويراد بالحلية عندئذ حلية أكل لحمه، ويراد بالطعام الأمور الأخرى القابلة لأكل البشر مما قد يكون موجوداً في البحر.

الاحتمال الثالث: أن يراد بالصيد خصوص الحيوان القابل للاصطياد عرفاً دون غيره. ومثال ما لا يكون قابلاً للصيد، تلك الأحياء التي لا تكون قابلة للسباحة وإنما هي مربوطة بقعر الماء. وأما المراد من الحلية ومن الطعام فكما قلنا في الاحتمال السابق.

الاحتمال الرابع: أن يراد بالصيد خصوص ما يجوز أكله فعلاً من أحياء البحر: يعني بلحاظ الأدلة الأخرى الواردة بهذا الصدد لا مطلق ما يصدق عليه الصيد عرفاً. ويكون معنى الحلية والطعام ما سبق.

الاحتمال الخامس: أننا أي شيء فهمنا من معنى الصيد كان معنى الطعام شاملاً للباقي من موجودات البحر، فمثلاً مع الاحتمال الثالث يكون المراد من الطعام نباتات البحر مع الأحياء الأرضية فيه. ومع الاحتمال الرابع يكون المراد من الطعام مضافاً إلى ما قلناه كل ما لم يدل الدليل على حليته فعلاً كالسمك الذي ليس فيه قشور.

الاحتمال السادس: أن يراد بالطعام نفس ما أريد بالصيد، فيكون عطفاً تفسيرياً عليه، من باب أن الحيوان المصطاد لا شك في أنه مأكول

لحمه فيكون جزءاً من بعض الطعام.

وقد توجد احتمالات أخرى في هذين اللفظين لا حاجة إلى استيعابها. والمهم أن القريب إلى الذهن العرفي في فهم الصيد هو الحيوان الذي يكون قابلاً للصيد عرفاً، لا عملية الصيد ولا الحيوان الذي لا يكون قابلاً له، كما أن الظاهر من الطعام عرفاً هو ما لا يكون حيواناً عرفاً وإن كان قد يكون حيواناً بالفهم العلمي الحديث.

والقرينة على ذلك: هو مقابلته للصيد الذي هو من جنس الحيوان، والعطف دليل على المغايرة، فيتعين أن يكون الطعام من غير جنس الحيوان. ولعل في هذا الاختيار احتمالاً آخر غير الاحتمالات الستة السابقة.

وعلى أي حال، فلا شك في الآية الكريمة إطلاقاً واسعاً شاملاً لكثير من الحيوانات البحرية التي ثبت تحريمها بالأدلة الأخرى. إلاَّ أنها على أي حال ستكون هي المرجع الرئيسي عند الشك في الحلية في شيء من موجودات البحر وستؤدي بنا إلى الحلية بطبيعة الحال مضافاً إلى إمكان التمسك بآية أخرى بهذا الصدد، وهي قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً**﴾[1]. على أن نفهم من الأرض مجموع الكوكب لا سطحه كما هو الراجح. فيكون البحر جزءاً منه بطبيعة الحال وتكون الآية دالاً على حليته بالعموم ما لم يخرج بدليل محرم.

هذا، ولو تنزلنا عن كل ذلك كانت أصالة الحل فيما شك بتحريمه

---

(١) سورة البقرة: ٢٩.

كافية للفتوى بالجواز في تناول موجودات البحر المشكوكة الحلية.

الناحية الثانية: في محاولة استعراض ما هو محرم من موجودات البحر أو يحتمل تحريمه فقهياً وهو على أقسام:

القسم الاول: السمك الخالي من الحراشف أو الفلوس ويراد بالسمك هنا ما كان سمكاً عرفاً وإن لم يكون سمكاً في علم الحيوان فالحوت الأزرق سمكة عرفاً والمهم في وصف السمكة عدة أمور:

أولاً: أنها سابحة في وسط الماء، وليس وطنها قعره ولا ظهره.

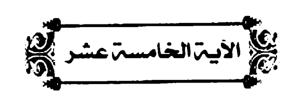
ثانياً: إن فيها عظام ناتئة على بدنها ولا أقل من الذيل العريض في مؤخرتها.

ثالثاً: الشكل البيضوي المفهوم عرفاً بحيث يكون العريض عند نهاية الرأس والدقيق عند الذيل.

وهذه الأوصاف تشمل السمك الذي له حراشف وغيره كما تشمل ما كان قاتلاً وغيره.

كما تسقط من نظر الاعتبار حجم السمكة فلو كان ضخماً جداً أو صغيرة جداً بحيث لا ترى بالعين المجردة فهي سمكة على أي حال، ما لم تخرج عن أحد هذه الأوصاف كأن تكون علقة مثلاً.

* * * *



قوله تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ * تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ * يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ * وَالشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً وَانتَصَرُوا مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾[1].

تعرض السيد الشهيد قدس سره إلى تفسير هذه الآية الكريمة عند بحثه حول حرمة الشعر في كتاب **«ما وراء الفقه»**.

قال قدس سره:

ويمكن الاستدلال بهذه الآية من عدة جهات على المطلوب (حرمة الشعر):

الجهة الأولى: قوله تعالى: ﴿وَالشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾، من حيث

---

(١) سورة الشعراء: ٢٢١-٢٢٧.

أن الغواية ضد الهداية. ومن يتبعه الغاوي فهو أولى بالغواية وأشد فيها. وحيث أن ﴿وَالشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾.

إذن، فالشعراء أشد من الغاوين في غوايتهم. وليس لهم صفة تكون سبباً لذلك إلاّ كونهم شعراء. إذ لو كانت صفة أخرى هي السبب لذكرها، مع أن هذه هي الصفة الوحيدة المذكورة.

وهذا أهم استدلال بالآية الكريمة على ذمّ الشعر وكراهته. ولكن يمكن المناقشة فيه من عدة وجوه نذكر أهمها:

الوجه الأول: أن موضوع الذم في الآية هم الشعراء. فإن كان المراد منهم من ينظم الشعر، تمّ الاستدلال من هذه الناحية. ولكننا عرفنا قبل قليل: إن الاستعمال الغالب للفظ الشاعر والشعراء، وإن كان كذلك، إلاّ أن الواقع أن الشعر ما يرجع إلى العواطف النفسية والخلجات القلبية، سواء كان الكلام منظوماً أم منثوراً. ولا ربط له بالنظم ربطاً حقيقياً. إذن، فيختص موضوع الآية بمن يكثر شعوره النفسي لا من يكثر نظمه للشعر.

فإن قيل: إن أغلب الشعر مليء بالشعور النفسي، فيكون مصداقاً من الآية ومشمولاً للذم. قلنا: كلاّ؛ لأن العمدة في هذا الجواب أن النظم بما هو نظم ليس هو موضوع الآية بل الشعور النفسي سواء كان منظوماً أم منثوراً، بل حتى لو كان داخل النفس ولم يبينه صاحبه بأي كلام، وهذا معنى غير معنى الشعر المتعارف.

فإن قيل: إن الأحاسيس النفسية والخلجات القلبية ليست كلها مذمومة بل فيها ما هو حقّ وصحيح. فلماذا تكون مذمومة في الآية؟

قلنا: لا. فإن المذموم فيها ما هو باطل، لا ما هو حقّ بدليل قوله تعالى: ﴿يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾. وغير ذلك. حتى لو كان لها شمول وإطلاق لكلا القسمين أمكن إخراج العواطف المحقّة من تحت الذم باليقين بحسب أدلتها التي تخصص إطلاق الآية الكريمة.

الوجه الثاني: إن الغواية وإن كانت في اللغة ضد الهداية، إلاّ أننا يمكن أن نحمل معناها على معنى العواطف الجياشة والحماس المتزايد لأي أمر من أمور الدنيا والآخرة. فلا يتعين إرادة الضلال منها. بل لا أقلّ من أن يكون هناك إطلاق شامل لكلا الشكلين من العاطفة، كالإطلاق الذي ذكرناه من الشعراء نفسه. بل سيكون لفظ الشعراء بمنزلة القرينة المتصلة على هذا الفهم.

ومن المعلوم أن ذوي العواطف الضالة يتبع بعضهم بعضاً وذوي العواطف المحقة يتبع بعضهم بعضاً. ولا يتعين في الآية مجرد الاتباع على الضلال.

الوجه الثالث: أننا لو تنزلنا وقبلنا اختصاص الغواية بالضلال، فهذا لا يلازم أن الشعراء يكونون أشدّ غواية ممن يتبعهم من الغاوين كما ذكرنا في أصل الاستدلال من هذه الجهة، وما ذنب الفرد إذا اتبعه شخص ضال.

فإنَّ الآية بالتأكيد خالية من الإشارة إلى أن إتبّاع الغاوين للشعراء إنما هو على الغواية والضلال. بل ظاهرها إتباعهم على الشعر وهو العاطفة، وقد عرفنا أنه شامل للعاطفة الصحيحة والعاطفة الباطلة، وغير مختص بالباطلة لا محالة.

الجهـة الثانيـة: من الاستدلال بالآية الكريمة للمطلوب. قوله تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ * تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ * يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ * وَالشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾، إلخ.

فقد ألحقت الآية فعل الشعراء بالشياطين ونسبته إلى الإفك والإثم والكذب. وحسب الشعراء مسبّة بذلك.

ويمكن الجواب على ذلك بوجوه نذكر أهمها:

الوجه الأول: أنه يمكن التأكيد بوضوح على عدم ارتباط هذه الفقرة السابقة على (الشعراء) بالشعراء أنفسهم. بل هو حديث مستقل عن الشياطين وأتباعهم من الآثمين. ثم يبدأ حديث جديد مستقل عن الشعراء وأتباعهم من الغاوين. ولا ربط لصدر الآية بذيلها.

الجواب الثاني: أننا حيث عرفنا ونعرف: أن الشعر سواء أردنا به النظم أو العاطفة، فيه ما هو حقّ وفيه ما هو باطل. فمن المعلوم أن الشياطين لا تتنزل إلاّ على ما هو باطل دون ما هو حق. وأنه ليس الحقّ منه إثماً ولا إفكاً ولا كذباً. فمن الممكن بل اللازم تقييد الآية الكريمة بغير ذلك.

الجهـة الثالثة: من الاستدلال بالآية الكريمة: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾.

فقد نسبت إلى الشعراء أموراً باطلة يفعلونها غالباً أو عادة. واستدلت لوجودها بالوجدان، حين قالت: ألم تر، يعني أن هذا أمر مرئي ومشاهد وجداناً من كل الشعراء.

والمهم منها أمران:

الأمـر الأول: ﴿أَنَّهُـمْ فِـي كُـلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ والمراد من الوديان وديـان الأفكـار والمعانـي وليس الوديان الأرضية. وتلك الوديان أما أن يراد بها خصوص الوديان الباطلة أو ما يشمل الحقّ والباطل. وكلاهما فعل باطل. إذ لا يحق للفرد أن يفكر تفكيراً باطلاً لا قليلاً ولا كثيراً.

الأمـر الثانـي: ﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ﴾. وهـذه المفارقة بين القـول والفعـل مـن المـآثم والمفاسـد، ولا شـك أن الفضـيلة في ضدها وهو اتحاد مضمون القول مع الفعل.

والجواب على الاستدلال بهذه الجهة أمور. نذكر أهمها:

الـوجه الأول: أن ظاهـر الـوديان هو الوديان الأرضية وليس الوديان الذهـنية، فـإن الأول حقـيقة والآخـر مجـاز. ويتعين حمل اللفظ على المعنى الحقيقي.

إذن، فهـم يهيمون في الوديان الأرضية. وليس هذا بأمر باطل على أي حـال، بـل لا شـك أن وجوهاً عديدة من هذا الهيام حقّ أو أقرب إلى الحقّ، نذكر منها ما يلي:

أولاً: أنهـم كانـوا يهـيمون مـن أجـل التفكيـر والتنزه عـن المشـاكل والضيق، لأجل أن ينفتح لهم الوحي بنظم الشعر. أياً كان مضمونه.

ثانيا: إن الهيام قد يكون لأجل الاعتزال عن الناس نظراً إلى انغماسهم في المعاصي وارتكابهم للآثام. زهداً بالمجتمع والدنيا.

ثالثاً: إن الهيام قد يكون لأجل عاطفة الحب. فإن الدرجة القوية منها تحمل على الهيام كما هو معروف، وقد حصل لعدد من الأشخاص خلال التاريخ المنظور، وأشهرهم: مجنون ليلى. والحب كما يمكن أن يكون لبعض البشر، يمكن أن يكون إلهياً خالصاً مخلصاً.

الوجه الثاني: أننا لو تنزلنا عن الوجه الأول وسلّمنا أن المراد من الوديان بالآية: الوديان الفكرية أو الذهنية. فلا أقلّ من ان لها إطلاق أو شمول لكل أشكال هذه الوديان. وهي تنص على ذلك: في كل واد. وعندئذ يمكن إخراج الوديان الحقّة عن الذم والمرجوحية، واختصاص الوديان الباطلة بها.

الوجه الثالث: أنه يمكن القول: بعد التسليم بكون الوديان هي الأفكار الضالة: أن مجرد خطور الفكرة الضالة على الذهن أو محاولة جلبها أو استعمالها الذهني، ليس باطلاً ولا ضلالاً. إذ لعل ذلك يكون طريقاً إلى الحقّ والى استنتاج ما هو صحيح. وإنما الباطل هو الإيمان بالفكرة الضالة والقناعة بها، أو محاولة إقناع ا لآخرين بها، كما هو معلوم. وكل ذلك غير مفروض في الآية.

الوجه الرابع: من ناحية أنهم يقولون ما لا يفعلون. فإن ذلك قد لا يكون رذيلة مضادة للفضيلة، بل يمكن أن تكون له وجوه عديدة من الصحة،

أولاً: **انهم يقولون الباطل ولا يفعلونه.**

ثانياً: أنهم يقولون الحقّ ولا يفعلونه لأنهم خارجون عنه موضوعاً. أو

لا يحتاجونه في حياتهم الخاصة، كمن يعرف وجوب الحج للمستطيع مع أنه ليس بمستطيع، فلا يشمله وجوب الحج الذي يتكلم عنه.

ثالثاً: أنهم يقولون الحقّ ولا يفعلونه، لأنهم لا يحتاجون إليه باعتبار أنهم أعلى مستوى أو أدنى مستوى في مقامهم الإيماني من مقدار بيانهم وقولهم. وإنما ينفع قولهم من يناسب مقامه الإيماني. وهم إنما ينفعهم أمر آخر غير ما يقولونه.

الجهة الرابعة: من الاستدلال لهذا الفرض بالآية الكريمة. قوله تعالى: **﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً وَانتَصَرُوا مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾**.

فإن السياق مشعر بأن هؤلاء الممدوحين في هذه الفقرة، هم غير الشعراء الذين سبق ذكرهم في الآية. إذن، فالشعراء ليسوا من الممدوحين. وإنما يكون منهم إذا أعرضوا عن صفتهم تلك وتابوا عنها **﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً﴾**[١].

وجواب ذلك: أننا عرفنا أن للشعراء شمولاً وإطلاقاً لجانبي الحقّ والباطل. فتكون هذه الفقرة التي ذكرناها الآن بمنزلة القرينة المتصلة المقيدة لذلك الإطلاق. وهو ما يدعم نفس الفكرة التي كررناها في الجهات السابقة، من أن الذم مختص بالباطل، ولا يحتمل أن يكون شاملاً للحق.

وينبغي هنا أن نلتفت إلى أن الآية لم تقل أن الشعراء إنما يكونون

---

(١) سورة الشعراء: ٢٢٧.

مؤمنين وذاكرين لله كثيراً إذا أعرضوا عن الشعر ولم يكونوا شعراء بل يمكن في الشعر ان يكون مع الإيمان وذكر الله وعمل الصالحات. بل هو يكون ذكراً لله ومن عمل الصالحات. فلا يمكن أن يكون مذموماً سواء فهمنا من الشعر النظم أو العاطفة، على التفصيل السابق.

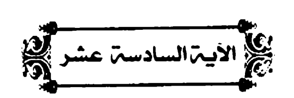
على أننا يمكن أن نفهم من الآية: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا ...﴾ الاستثناء المنقطع، يعني المنفصل عن الحديث السابق في الآية الكريمة، بحيث يحتوي على مدح المؤمنين والذاكرين الله، بغض النظر عن وجود مفهوم يتضمن التعريض بغيرهم وذمهم، لو سلمنا وجوده في صدر الآية الكريمة.

هذا وقد ورد في السنة الشريفة ما يفسر هذه الآية الكريمة، بحيث يكون معنى الشعراء فيها خاصاً بأهل الباطل أو مقيداً بهم. كتفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾. أي في كل مذهب يذهبون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون. وهم الذين غصبوا آل محمد حقهم.

وفي رواية أخرى[1] عن أبي الحسن سالم البراد، قال: لما نزلت: والشعراء. الآية، جاء عبد الله بن رواحة وكعب بن مالك وحسان بن ثابت (وهم شعراء العصر النبوي) وهم يبكون فقالوا: يا رسول الله لقد أنزل الله هذه الآية وهو يعلم إنّا شعراء أهلكنا؟ فانزل الله ﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ فدعاهم رسول الله ﷺ فتلاها عليهم.

---

(١) تفسير الميزان: ج١٥، ص٣٣٨.



الآية السادسة عشر

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾[1].

تعرض السيد الشهيد قدس سره إلى هذه الآية المباركة عند بحثه حول مسألة عدّة الوفاة في كتاب (ما وراء الفقه).

الناحية الأولى: إن جملة ﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾ فيها احتمالان.

الاحتمال الأول: أن تكون صفة لـ (أَزْوَاجاً) في محل نصب.

الاحتمال الثاني: أنها مبدأ جملة جديدة غير مربوطة بما سبق نحوياً أو لغوياً، وإن كانت تكملة لها معنوياً يعني في معناها ومدلولها. فكأن هناك نقطة تفصل بين الجملتين.

والفقيه مسؤول فقهياً عن استفادة الوجوب من الآية أعني من قوله: يتربصن، ليفتي بوجوب العدة. إذ لو كان المراد به غير الوجوب لم تجب العدة.

ولا حاجة هنا إلى القول: إن التربص هو الانتظار والصبر، والمراد

---

(١) سورة البقرة: ٢٣٤.

ترك الزواج إلى أربعة أشهر وعشرة أيام.

وبناء على الاحتمال الثاني تكون استفادة الوجوب واضحة، لأنها تكون جملة خبرية يراد بها الإنشاء. يعني: فليتربصن، أو تربصن بصيغة الأمر. بحسب المعنى المراد. وهو أدل على الوجوب من صيغة الأمر. كما هو محقق في علم الأصول.

وأما بناء على الاحتمال الأول وهو كون الجملة صفة للأزواج - يعني الزوجات- فاستفادة الوجوب منها لا يخلو من صعوبة وإشكال.

وأوضح بيان لذلك: هو أن الجملة إنما يستفاد منها الإنشاء إذا كانت ذات سياق النسبة الكاملة دون النسبة الناقصة. ومن المعلوم أن جملة (يَتَرَبَّصْنَ) إن كانت مستقلة عما قبلها فنسبتها كاملة. فتفيد الوجوب، وإن كانت صفة، فالصفة من مصاديق النسب الناقصة، فلا تدل على الوجوب.

وجواب ذلك: إن جملة (يَتَرَبَّصْنَ) دالة على الوجوب على كلا التقديرين. أما على تقدير الاستقلال والنسبة الكاملة، فواضح، كما أشرنا.

وأما على تقدير كونها صفة. فمن اليقين انه ليس المراد بها بيان صفة واقعية ثابتة في الخارج بغض النظر عن التشريع. إذ لو كان المقصود ذلك، لما كان له مورد أصلاً، فيكون بمنزلة الكاذب، وإنما المراد بهذا الوصف: بيان ما يجب أن تكون عليه صفة الأزواج، يعني الزوجات، عند وفاة أزواجهن.

فهو بيان للصفة بقصد بيان الصفة الأفضل والأولى، لا لمجرد بيان الصفة الواقعية كما هو واضح. ومعه يتعين حملها على الوجوب، بمعنى أن

هذه الصفة الأفضل، وهي الشكل المتعين من السلوك والذي لا يجوز غيره.

ولا أقل من استفادة مطلق المطلوبية، ويستفاد الوجوب من الأدلة الأخرى كالسنّة والإجماع.

فهذا هو المهم في الناحية الأولى من فهم الآية الكريمة.

الناحية الثانية: في قوله: ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾ حيث لم يقل: وعشرة أيام، فكيف استفدنا ذلك؟

ويمكن تقريب ذلك بتقريبين أحدهما داخلي أي بقرائن متصلة بالآية، والآخر خارجي أي من أدلة أخرى منفصلة عن الآية.

التقريب الأول: وهو الداخلي. أن نقول: إن قوله: ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ يكفي قرينة متصلة على المطلوب. وبتعبير آخر: إن عطف العشر على الأربعة أشهر هو الدال على ذلك.

وذلك: أن هذا العطف دلّنا على أن المراد بالعشر، وحدة من الوحدات الزمانية وأقرب الاحتمالات في تحديد هذه الوحدات أحد أمرين لا ثالث لهما عرفاً: أما الأشهر وإما الأيام.

ونعني بالأشهر: أن يكون المراد: أربعة وعشرة أشهر. وهذا الاحتمال وإن كان محتملاً بدوياً، إلاّ أنه مدفوع عرفاً: بأنه لو كان المراد به ذلك لكان الأولى أن يقال: أربعة عشر شهراً، لا بالشكل الموجود في الآية. فيتعين أن يكون المراد معنى آخر.

وبتعبير آخر: إن الآية تشعر بأن وحدة العشر المتأخرة الذكر عن الأشهر أصغر من وحدة الأشهر، وليس مثلها ولا أكبر منها، لسماجة التعبير

عندئذ لو كان المراد ذلك. كما هو واضح لمن يتأمل. وليس هناك وحدة زمانية محتملة عرفاً أصغر من الأشهر إلاّ الأيام فيتعين فهمها وهو المطلوب.

التقريب الثاني: جعل الروايات الواردة في تحديد عدة الوفاة قرينة على فهم الآية، وهي قرائن منفصلة لا محالة. وقد سبق أن قلنا: إن من حق السنّة الشريفة تفسير القرآن الكريم وتحديد مدلوله.

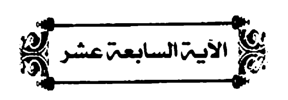
منها: رواية محمد بن سليمان[١] عن أبي جعفر الثاني عليه السلام في حديث يقول فيه: فإن الله تعالى شرط للنساء شرطاً وشرط عليهن شرطاً... إلى أن يقول: قال الله عز وجل: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾. ولم يذكر الأيام في العدة إلا مع الأربعة أشهر وعلم أن غاية المرأة الأربعة أشهر في ترك الجماع. فمن ثم أوجبه عليها ولها.

والرواية وإن لم تكن خالية عن الإشكال سنداً، إلاّ أن الأمر ينبغي أن يكون مسلماً في النتيجة لا إشكال فيه.

* * * *

---

(١) وسائل الشيعة: ج١٥، أبواب العدد، باب٢٨.



قوله تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللائِي وَلَدْنَهُمْ﴾[1].

تعرض السيد الشهيدقدس سره إلى بيان هذه الآية المباركة عند بحثه حول مسألة الظهار في كتاب «ما وراء الفقه».

قال قدس سره:

وقد جاءت هذه الجملة بصدد تكذيب صيغة الظهار وأنها لا تطابق الواقع، ﴿وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَراً مِنَ الْقَوْلِ وَزُوراً﴾[2] وإن المرأة لا تكون أماً لمجرد دعوى الزوج أنها مثل أمه أو منزّلة منزلتها، بل تبقى الأم الحقيقية الوالدة هي الأم، ولا يتغير الواقع عما وقع عليه بمجرد الكلام: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللائِي وَلَدْنَهُمْ﴾.

والظاهر من هذه العبارة إعطاء قاعدة عامة، مطبقة في هذا المورد، وليست خاصة بالمورد. إذن، فيمكن من الناحية الفقهية، تطبيقها في موارد عديدة، يمكن أن نمثل لها ببعض الأمثلة، وبعضها نسوقه لمجرد التوضيح:

---

(١) سورة المجادلة: ٢.

(٢) سورة المجادلة: ٢.

المثال الأول: محل الكلام. من حيث إن الأم الحقيقية ليست هي الزوجة. وإنما هي الوالدة. نعم، بالإقرار الشرعي لهذه الصيغة أشبهتها في الحرمة لا في النسب.

المثال الثاني: التبني. فلو تبنى زوجان شخصاً أو طفلاً وربياه. لم يكن الزوج أباً ولا الزوجة أماً. لنفس القاعدة العامة: ﴿**إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللائِي وَلَدْنَهُم**﴾. ويجب إلحاق هذا الشخص نسباً بأبويه الواقعيين.

والآية وإن نصّت على جانب المرأة. إلاّ أنه يمكن استفادة الرجل منها بالتجريد عن الخصوصية. وإن كان لا يخلو من نقاش يطول الحديث بذكره. مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿**ادْعُوهُمْ لآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ**﴾[1] فيجب أن ينسب الولد لوالده الحقيقي لا للرجل المتبني.

المثال الثالث: الرضاع. فإنه لولا صحة الأدلة على اعتبار الرضاع كالنسب. وإلاّ فإن القاعدة العامة في الآية نافية للأمومة الرضاعية؛ لأنها خالية عن الولادة. ﴿**إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللائِي وَلَدْنَهُم**﴾. فالولادة ضرورية في كون الأم أماً. والمرضعة لم تلد.

إلاّ إن أدلة الرضاع كافية في الاستثناء من هذه القاعدة العامة. أو بتعبير آخر: أن هذه القاعدة تنظر إلى الولادة الحقيقية، وأدلة الرضاع تنظر إلى الأمومة التنزيلية، فلا منافاة بينهما.

المثال الرابع: الربيب أو الربيبة. وهو اسم لابن الزوجة أو بنتها من

---

(١) سورة الأحزاب: ٥.

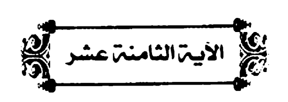
رجل آخر. وكذلك بمعنى آخر أعم يصدق على ابن الزوج أو بنته من امرأة أخرى.

فإذا نظرنا إلى ابن الزوج، وتخيلنا أن زوجته الثانية هل يمكن أن تصبح أماً للولد أم لا؟ فان الآية الكريمة تنفي كونها أماً: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللائِي وَلَدْنَهُم﴾.

وإذا نظرنا إلى ابن الزوجة، وتخيلنا أن الزوج هل يمكن أن يصبح والداً للولد. فأن الآية الكريمة بعد التجريد عن الخصوصية التي أشرنا إليها في المثال السابق تنفي ذلك. وكذلك قوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لآبَائِهِم﴾. فهذا الولد إنما هو ابن والده الحقيقي وليس ولداً لزوج أمه.

المثال الخامس: ما يسمى في باب (التلقيح الصناعي) بالرحم المستأجرة. حيث يتم تلقيح البويضة للزوجين وإيداعها في رحم امرأة أخرى مستأجرة. على اعتبار أن المولود سيكون ابناً للزوجين لا للمرأة المستأجرة. وقد بحثنا فيما سبق هذه المسألة وغيرها في فصل خاص بالتلقيح الصناعي في كتاب النكاح فراجع.

ومحل الشاهد هنا: إن القاعدة العامة المستفادة من الآية الكريمة: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللائِي وَلَدْنَهُم﴾ تعطينا أن الولد هو للأم الوالدة ذات الرحم المستأجرة، لأن الولادة كانت لها عرفاً لا للزوجة صاحبة البويضة. وإخراج البويضة ليست شكلاً عرفياً للولادة. فالأب هو الزوج صاحب الحويمن والأم هي الوالدة للولد، لا الزوجة. وهذا هو ما أفتى به سيدنا الأستاذ وهو الصحيح.



الآية الثامنة عشر

قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً عَبْداً مَّمْلُوكاً لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرّاً وَجَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ * وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَىَ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1].

تعرض السيد الشهيد قدس سره إلى تفسير هذه الآية المباركة عند البحث عن مسألة ملكية العبد في كتاب (ما وراء الفقه).

قال قدس سره:

المشهور بين الفقهاء أن العبد لا يملك شيئاً من المال، وأن مولاه كما يملكه هو شخصياً يملك كل ما تحت يده من أموال حتى ثيابه التي يلبسها. حتى قد يقال فقهياً بوجود المنافاة بين الرق والملكية، وان الحرية هي السبب الأساسي لحصول الملك.

والدليل الرئيسي، بل الوحيد الذي استدّلوا به على ذلك قوله تعالى:

---

(١) سورة النحل: ٧٥-٧٦.

﴿ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً عَبْداً مَّمْلُوكاً لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقاً حَسَناً فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرّاً وَجَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ * وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَىَ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

وتقريب الاستدلال بالآية على هذا المطلوب، بعد وضوح أن موضوعها هو العبد المملوك نصّاً. يكون بأحد ثلاثة تقريبات:

التقريب الأول: قوله تعالى: ﴿لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ إذ لو كان مالكاً لشيء من المال قل أو كثر لقدر على بعض الأشياء. مع العلم أن الآية الكريمة نفت قدرته على أي شيء، كما هو المستفاد من النكرة في سياق النفي.

التقريب الثاني: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ﴾(١)، يعني: أنه عالة وثقل على مولاه، وهذا يدلّ على عدم ملكيته؛ إذ لو كان مالكاً لشيء لما أصبح حاله إلى هذه الدرجة من السوء.

التقريب الثالث: قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ﴾. فلو كان مالكاً للمال لحصل منه بعض الخير. وخاصة إذا التفتنا أن من معاني الخير: المال. كما في قوله تعالى: ﴿إن ترك خيراً الوصية﴾ يعني مالاً.

والسياق أيضاً نكرة منفية، فيكون المراد أن العبد لا يأتي بخير على

---

(١) سورة النحل: ٧٦.

الإطلاق ولا يحصل على أي شيء من المال. فلو كان مالكاً للمال لما أصبح حاله إلى هذه الدرجة من التردي.

إلاّ أن كل هذه التقريبات ناشئة من التسليم بأمور معينة غير صحيحة:

أولاً: التسليم بأن قوله تعالى: ﴿**عَبْداً مَّمْلُوكاً**﴾ ... يعني كل عبد أو مجمل جنس العبيد. وهذا واضح الفساد، فإن الآية الكريمة واردة مورد المثل ﴿**ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً**﴾ عن عبدٍ ما يكون كذلك. وسياقها واضح في أن هذا النوع من العبيد هو الأكثر نسبة وجوده بين المماليك.

فإذا كانت الآية دالة على الجنس، فإنما تشمل هذا الشكل من العبيد ذوي الحال المتردي، وليس جنس العبيد كله.

ثانياً: التسليم بأن العبد إنما أصبحت له هذه الصفات المذكورة في الآية الكريمة ﴿**كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ**﴾ ونحوها من عدم ملكيته للمال.

إلاّ أن هذا غير واضح من الآية، وغير متعين من سياقها، لوجود عدّة محتملات أخرى يمكن أن تكون سبباً لهذه الحال الرديئة غير ما ذكروا، وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

الاحتمال الأول: عدم وجود المال عنده عملياً بالشكل الذي ينفعه لحرمان مولاه له، وهذا لا ينتج ما قالوه: من المنع التشريعي للعبد عن الملكية أو المنافاة بين الرقية والملكية.

الاحتمال الثاني: تردي مستوى العبد النفسي أو العقلي أو الثقافي، بحيث أصبح على هذه الحال. بحيث حتى لو أعطيت له تجارة فإنه لا

يحسنها.

الاحتمال الثالث: أن العبد لا ينتج النتائج الصالحة بالتصرف بالأموال إلاّ بإذن مولاه، لأنه محجور عليه، فسلطة مولاه عليه وعدم إذنه له بالتصرف قد انتجت ذلك الحال لديه.

الاحتمال الرابع: إن المجتمع قد يمقت مستوى معين من العبيد ويعرض عن المعاملة معهم، الأمر الذي يسبب حصول تلك النتائج أحياناً، كما قال المتنبي: (إن العبيد لأرجاس مناكيد).

وهذا لا يعني في دلالة الآية أن جنس العبيد هو كذلك.

وبأي هذه الاحتمالات أخذنا الاستدلال على المنع التشريعي لملكية العبد بالآية الكريمة. وإن كان الأرجح من هذه الاحتمالات في ظاهر الآية، هو الثاني الذي هو مورد المثل، وهو كان في صحة المناقشة على أي حال.

ثالثاً: التسليم بأن المراد بسياق الآية هو وصف العبد من ناحية الجانب الاقتصادي الفقهي أو القانوني.

مع العلم أن هناك عدة قرائن داخلية متصلة بالآية تدل على خلاف ذلك، وأن المراد بيان المستوى المعنوي للفرد وليس المستوى الاجتماعي والاقتصادي، وهذا لا ينافي أن السلوك الناتج من المستوى المعنوي الرديء ذو مستوى رديء بدوره أيضاً.

وأوضح قرينة على إرادة المستوى المعنوي أن الآية الكريمة شفعت المثل بالعبد المملوك بذكر العبد الصالح ذو الحال الجيد فقالت: ﴿هَلْ

﴿يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾[١].

ومن الواضح أن المراد بهذه الصفات الجيدة هو المستوى المعنوي، أو على الأقل والقدر المتيقن أنه ليس المراد بها المستوى الاقتصادي. فإذا عرفنا أنه إنما تتم المقابلة المطلوبة والمبينة في الآية الكريمة بين الشخصين أو الحالين، إذا كانا من سنخ واحد، بحيث يكون كلاهما اقتصادياً أو كلاهما اجتماعياً أو كلاهما معنوياً وهكذا. لتيسر للقارئ المعرفة والتشخيص.

فإذا لم يكن المراد بالعبد الجيد الصالح جانبه الاقتصادي، فيكون ذلك قرينة متصلة على أنه ليس المراد من الطرف الآخر هو العبد الرديء الحال، جانبه الاقتصادي أيضاً.

إذن، فالحديث في الآية الكريمة ليس عن الملكية، والسلوك السوقي، لكي نتوقع دلالته على نفي الملكية أو أي شيء يرتبط بذلك.

بل الصحيح أن القرآن الكريم والسنة الشريفة دالان على ملكية العبد للمال.

ففي صحيحة محمد بن مسلم[٢] قال: سألته عن قول الله عز وجل: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً﴾[٣]. قال: «الخير، أن علمت أنه عنده مالاً».

---

(١) سورة النحل: ٧٦.

(٢) الوسائل: أبواب المكاتبة، باب ١، ح ٢.

(٣) سورة النور: ٣٣.

وفي صحيحة الحلبي[١] عن أبي عبد الله في حديث أنه قال في قول الله عز وجل: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً﴾ قال: «كاتبوهم إن علمتم لهم مالاً». وبهذا المضمون عدة روايات أخرى.

وأحد معاني الخير في اللغة المال، كما أشرنا وهذه الروايات الصحاح تدلنا أن المراد من الخير في الآية هو ذلك، فتصبح الآية دالة بمعونة هذه الروايات: أن الملكية مطلوبة أو مستحبة للعبد إذا كان له مال، وهذا معناه الحكم بملكيته للمال، وأنه ليس مال مولاه بل ماله الخاص به، وقد لا يكون هذا المال ناشئاً من عطاء مولاه، بل بسبب آخر كهدية يقبلها أو حرفة يتخذها.

وبهذا المضمون وردت صحيحة محمد بن مسلم[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً﴾ قال: «الخير: أن يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويكون بيده عمل يكتسب به أو يكون له حرفة».

إذن، فالعبد يستطيع أن يعمل وأن يملك نتيجة عمله، سواء كان مكاتباً أم لا. ولذا علقت الآية الكريمة المكاتبة على وجود المال أو العمل وإناطته به، فهو موجود بدونها أيضاً.

خلافاً للمشهور الذين قالوا: إن المولى إذا كاتب عبده دفع إليه مالاً

---

(١) الوسائل: أبواب المكاتبة، باب ١، ح٣.

(٢) الوسائل: أبواب المكاتبة، باب ١، ح٥.

وأذن لـه بالـتجارة واشترط عليه أن يدفع له أقساطاً من المال كل شهر أو أية مدى أخرى، حتى يصل المال المدفوع إلى مقدار معين كمئتي دينار مثلاً، فيكون حراً.



مبحث القبلة قرآنيا

القبلة اسم مصدر من الاستقبال، بمعنى الجهة والاتجاه. يقال قابله واستقبله إذا وقف اتجاهه أو حاذه بوجهه.

وليس معناه حيز القبلة إلاّ بمعنى التوجه إليه . وأخذت من حيث التوجه وإلاّ فالطواف أيضاً حول حيز الكعبة لا حول جرمها حقيقة.

والاستدلال على وجوب الاستقبال في الصلاة تارة يكون بالكتاب الكريم وأخرى بالسنة الشريفة.

الاستدلال بالقران الكريم

وما يمكن الاستدلال به من القران الكريم عدة آيات:

الآيـة الأولـى: قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[1].

إلى أن يقول: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُواْ

---

(١) سورة البقرة: ١٤٤.

قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَاً لَّمِنَ الظَّالِمِينَ﴾[١].

إلى أن يقول: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ﴾[٢].

﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾[٣].

إلى أن يقول: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[٤].

وإنما تلوتها كلها، باعتبار ارتباطها كلها في الموضوع، ولإمكان وجود قرائن ودلائل فيما بينها على بعضها البعض. ولنا في الاستدلال بالآية عدّة نقاط:

النقطة الأولى: هناك تكرار في الآية الكريمة واضح جداً في الحديث عن القبلة. كقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ و﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ و﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ

---

(١) سورة البقرة: ١٤٥.

(٢) سورة البقرة: ١٤٨.

(٣) سورة البقرة: ١٤٩.

(٤) سورة البقرة: ١٥٠.

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾. وغيرها.

وهو يدل على الأهمية البالغة في نظر الشارع المقدس. وهو أمر مساوق للوجوب، بل لعله أهم منه.

النقطة الثانية: هناك تكرار في الآية الكريمة، بصيغة فعل الأمر الدال على الوجوب، كما هو محقق في علم الأصول. كقوله: فولّ وجهك -فولّوا وجوهكم- فولّ وجهك (أيضاً).

وحسب ما حققناه فإن الأمر الصادر في الموارد القابلة للصحة والفساد، فانه ظاهر بالحكم الوضعي وليس الحكم التكليفي، باعتبار أنها تدل على الصحة مع حصول الطاعة، والفساد بدونه. وهو معنى الحكم الوضعي.

وأما الصغرى فمحرزة، وهي كون الصلاة مورد للصحة والفساد. فيكون الأمر بخصوصها، والمقيدة لشروطها، من سنخ الحكم الوضعي.

النقطة الثالثة: أن الخطاب في الآية بالمباشرة، وان كان خاصا بالنبي صلى الله عليه وآله. كقوله تعالى: (قد نرى تقلب وحهك في السماء، فلنولينك قبلة ترضاها، فول وجهك شطر المسجد الحرام).

غير أن هناك قرائن حالية ومقالية على عدم الاختصاص وإن كان الخطاب المباشر في القرآن دائما للنبي صلى الله عليه وآله، بصفته هو السامع للوحي بالمباشر دون غيره. إلاَّ أن القرائن هنا على عدم الاختصاص به صلى الله عليه وآله:

أولاً: التجريد عن الخصوصية من النبي صلى الله عليه وآله إلى غيره من المسلمين. أو قل: أننا نفهم أنه خوطب في هذه الآية، لا بصفته أمراً مختصاً به، بل

بصفته أمراً مشتركاً بينه وبين غيره من المسلمين.

ثانياً: تحول السياق في الآية نفسها من خطاب النبي ﷺ إلى غيره بصراحة ووضوح لأنه يقول: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾. يقولها مرتين. إلى أن يقول: ﴿فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾. وهو أمر يجعل السياق صريحاً في العموم.

النقطة الرابعة: أنه لماذا قال: شطر المسجد الحرام، ولم يقل شطر الكعبة؟.

وجوابه من عدة وجوه:

الأول: أن الكعبة الشريفة هي المسجد الحرام وهي البيت الحرام ولم يكن في الجاهلية وفي أول الإسلام شيء يسمى بالمسجد حول الكعبة. وإنما حولها أرض تمثل مطافاً حولها، وحول الأرض بيوت يدخل أصحابها إلى جهة الكعبة من أبواب فيها. ومما يدل على ذلك حديث سد الأبواب. لأنه ﷺ سد الأبواب إلاَّ باب علي عليه السلام.

ومعه فمن الواضح أن توجيه المصلي نحو المسجد الحرام، ليس إلاَّ توجيه نحو الكعبة الشريفة نفسها.

الثاني: لو تنزلنا وقبلنا زيادة المسجد الحرام عن الكعبة. كما هو المرتكز متشرعياً. فأنه من الممكن القول: أنه إنما نصّ عليه نصاً طريقياً بالإشارة إلى ما فيه وهو الكعبة. وليس المقصود ذاته.

وخاصة إذا التفتنا إلى الارتكاز المتشرعي القطعي بأن القبلة هي

الكعبة وليست المسجد الحرام. فبضم هذه القرينة إلى الآية الكريمة، نستطيع أن نفهم الطريقية.

الثالث: لو تنزلنا عن الوجه الثاني، يتعين أن يكون المسجد الحرام كله هو القبلة، دون الكعبة. وقد أفتى بذلك بعض بمضمون أن الكعبة قبلة لمن كان داخل في المسجد الحرام، وأما من كان في خارجه من سائر بلاد الإسلام، فالمسجد الحرام هو قبلته. أخذاً بظاهر الآية مع عدم الالتفات إلى الجوابين السابقين.

النقطة الخامسة: أن الآية الكريمة ذكرت قبلة أهل الكتاب بقوله تعالى: ﴿**وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ**﴾. فما المقصود منها؟

جواب ذلك على مستويين:

المستوى الاول: المستوى الدنيوي، وهو ان نفهم من القبلة معناها المتشرعي الاعتيادي. وقبلة أهل الكتاب هي بيت المقدس. ولعل هذا هو التفسير المشهوري للآية.

ويرد عليه:

أولاً: أنه لا دليل تاريخي أو ديني يدل على أنهم كان لديهم صلاة يجب فيها استقبال القبلة، لكي تكون بيت المقدس قبلتهم.

فإن قلت: فإن النبي ﷺ إنما استقبل بيت المقدس في أول الإسلام في صلاته، موافقة لهم، وهذا يدل على انهم كانوا يستقبلونه.

قلنا: كلا بهذا المعنى. نعم لو حملنا استقباله على الموافقة معهم والمجاملة لهم، فهي على معنى آخر، باعتبار أن بيت المقدس هو البقعة المقدسة التي يؤمنون بها جميعاً. فإظهار النبي ﷺ تقديسها والاهتمام بها، يعتبر خطوة في مصلحة الإسلام لا محالة. وأهم علامة على التقديس هو الاستقبال في الصلاة التي هي عمود الدين.

ثانياً: بنفيه قوله تعالى: ﴿**وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ**﴾. الأمر الذي يدل على أن أهل الكتاب كل لديهم أكثر من قبلة وليس قبلة واحدة. في حين أن المرتكز لدى المتشرعة هي كونها قبلة واحدة وليست اثنين. فماذا يقول المتشرعة في ظاهر الآية؟

ومعه يكون هذا الفهم بالمستوى الاول منتفياً. وينفتح المجال لنا للفهم على المستوى الثاني.

المستوى الثاني: المستوى المعنوي، أعني حمل معنى القبلة على معنى معنوي، فان قبلة كل شخص أو جماعة هو هدفه الذي يسعى له. سواء كان دنيوياً أم اخروياً، نفسياً أم عقلياً أم عقائدياً.

فيكون المراد من قبلة أهل الكتاب هو أهدافهم الدينية، أو قل دينهم نفسه أو قل مصالحهم الدينية حتى من الناحية الدنيوية. وبهذا تتعدد قبلاتهم، ويتعصب بعضهم ضد بعض، كما يتعصبون ضد الإسلام، ويصدق قوله تعالى: ﴿**مَّا تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ**﴾.

وتوجد عدة قرائن في سياق الآية على ذلك:

منها: قوله تعالى: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم﴾، حيث قد يعني أن قبلة أهل الكتاب هي أهواؤهم، وأهدافهم النفسية ليس إلاَّ.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾، يعني تكون تلك القبلة هي وجهته. ومن الواضح أنه ليس المراد بالوجهة هنا الاتجاه المادي، بل المعنوي أي الاستهداف، سواء كان دنيوياً أو اخروياً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ﴾. أي أجعلوا الخيرات والأعمال الصالحات هي أهدافكم وقبلتكم، دون الأهواء والشهوات.

النقطة السادسة: أننا بما ذكرناه في النقطة السابقة، سوف نقع في تهافت في ظاهر سياق الآية، من حيث أن المراد منه هل هي القبلة الدنيوية أو القبلة المعنوية. إذ من الواضح أن المسجد الحرام المذكور في الآية أكثر من مرة هو قبلة دنيوية - لو صح التعبير - فيكون قرينة على أن المراد بقبلة أهل الكتاب هو ذلك أيضاً.

قلنا: يجاب هذا على مستويين:

المستوى الاول: وهو الموافق للفهم المشهوري، وهو أن نفهم من كلا النحوين من القبلة: القبلة الدنيوية - كما عبرنا - بقرينية المسجد الحرام، وهذا يرد عليه ما سبق من ظهور الآية بتعدد القبلة لدى أهل الكتاب، يعني أن قبلة اليهود غير قبلة النصارى. فعلى المشهور يبين ذلك. ولم يبين؟! إلى غير ذلك مما سبق.

المستوى الثاني: أن نفهم المستوى المعنوي من كلتا القبلتين: بأن نفهم من (المسجد الحرام) معنى معنوي لا معنى (دنيوي). فتسقط القبلة

المتشرعية السابقة. إلاّ أن الآية عندئذ تسقط عن الاستدلال على القبلة المتشرعية (الدنيوية) المطلوبة. ونحتاج في إثبات شرطية القبلة إلى أدلة أخرى. وهي متوفرة كما سنرى.

النقطة السابعة: أن كثير من سياقات هذه الآيات الكريمات يدعم معنى القبلة المعنوية.

منها: انه لم يذكر الصلاة في الآية، بل تدل على وجوب استقبال القبلة في كل مكان وزمان، لا في خصوص الصلاة. وهذا أمر غير محتمل لو كان المراد بها القبلة المتشرعية.

ومنها: قوله: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾. حيث لا أختصاص له بمجموعة معينة، بل يشمل كل فرد. ومن الواضح أن لكل فرد هدفه الخاص به، كما أن لكل مجتمع هدفه ولكل دين هدفه.

أما إذا أردنا أن نخص المقصود بالآية في القبلة المتشرعية، إذن، فسوف لن تشمل اكثر تلك المستويات، بل كلها. وتختص بموارد قليلة.

ومنها: قوله: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾. يعني، في الجانب المعنوي: انك مهما استهدفت من هدف أو عملت من عمل فليكن غايتك فيه الصلاح والحق دون اتباع الهوى والباطل.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾.

فان هذا من المستبعد ارتباطه بالقبلة المتشرعية أو (الدنيوية) إذ سيكون الأمر بالعكس. لأن اختيار قبلة ثانية من قبل النبي ﷺ سينفتح الإشكال والاعتراض ضده من قبل الأديان الأخرى. وبالتالي ستكون

حجتهم ضده، ولا يصدق العكس المبين في الآية الكريمة.

أما لو كان المراد من القبلة: الهدف المعنوي وهو الحق والصلاح. فمن الواضح انه سيكون للنبي ﷺ والمسلمين الحجة البالغة ضد أهل الكتاب وأهوائهم وضلالاتهم.

النقطة الثامنة: أنه ليس هناك إشكال معتد به في حمل القبلة في سياق هذه الآيات الكريمات، على كلا المعنيين: المادي والمعنوي. أما بأن نفهم كلا الأمرين من كل السياق، باعتبار أن القبلة المتشرعية هي الفهم المادي والقبلة المعنوية هي الفهم المعنوي.

وأما التبعيض، يعني تارة يراد بالآية هذا وتارة ذاك. وهنا من الممكن القول: بان المراد بالسياق: الجانب المعنوي إلاّ ما خرج بدليل. والدليل هنا هو النص على المسجد الحرام. فيراد به القبلة المادية، ويراد بباقي السياق القبلة المعنوية. فتأمل.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً﴾[1].

بتقريب: أنه يراد من الدين خصوص الصلاة، ومن إقامة الوجه خصوص القبلة. بقرينة عامة وهي الارتكاز المتشرعي. وخاصة وهي الإقامة لأنه لا يكون ذلك إلاّ في الصلاة.

فإذا التفتنا إلى أن (أقم) صيغة افعل، دل على وجوب ذلك المتعلق أما بنحو الحكم التكليفي أو الوضعي، كما سبق.

---

(١) سورة يونس: ١٠٥.

إلاّ أن الإنصاف عدم إمكان ذلك وخاصة وأن للدين معنى أعم من الصلاة جداً. ولا أقل من الإجمال المسقط للاستدلال.

وأما قرينة الارتكاز المتشرعي، ففي الإمكان منعها. وأما قرينة الإقامة باعتبار ظهور الآية بالإقامة المادية والجسدية، ففيها:

أولاً: إمكان منعها وفهم المعنى المعنوي رأساً منها.

وثانياً: أنه كما يمكن أن تكون الإقامة قرينة على (الدين) أو قل: كما يمكن أن يكون صدر الآية قرينة على ذيلها، كذلك يمكن العكس. الأمر الذي يؤدي إلى الإجمال.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[1].

بتقريب: عدم إمكان التوجه إلى الله سبحانه وتعالى توجهاً مادياً. فيتعين أن يكون المراد غير الله سبحانه، وليس ذلك إلاّ الكعبة المشرفة. وخاصة إذا التفتنا إلى ما قلناه في (ما وراء الفقه) وغيره، بان الكعبة تعتبر هي الرمز المادي للوجود الإلهي. فإذا تعذر التوجه المادي للوجود الإلهي، تعين التوجه إلى رمزه وهو الكعبة نفسها.

إلاّ أن الإنصاف هو ورود سنخ الإشكال على الاستدلال بالآية السابقة، من حيث تهافت قرينية الصدر والذيل، الأمر الذي يؤدي إلى الإجمال.

---

(١) سورة الأنعام: ٧٩.

مضافاً إلى كونه إخباراً. وليس فيها صيغة افعل. فإن فهمنا منها نحواً من الحث والترغيب الدال على التشريع، فلا أقل من دلالته على جامع المطلوبية، لا خصوص الوجوب.

مضافاً إلى وضوح عدم ذكر القبلة والصلاة في السياق إطلاقاً، فإن فهمناها كذلك، فإنما هو حمل على نحو من المجاز، وهو خلاف الأصل.

الآية الرابعة: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاء مِنَ النَّاسِ مَا وَلاَّهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَا قُل لِّلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ﴾[1].

إلى أن يقول: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّهُ﴾[2].

إلى أن يقول: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء﴾[3]. وهي الآية الأولى التي ذكرناها.

وتقريب الاستدلال بها يحتاج إلى ضم الواقع المتشرعي القطعي في التوجه إلى الكعبة الشريفة. فتكون هذه الآية مكرسة لرد الاعتراض على التحول من القبلة الأولى إلى الثانية والاعتذار عن ذلك.

---

(١) سورة البقرة: ١٤٢-١٤٣.

(٢) سورة البقرة: ١٤٣.

(٣) سورة البقرة: ١٤٤.

وهـي واضحة: أن توقع استمرار على القبلة الأولى، إنما هو من قول السفهاء، وإن القبلة الثانية هي الصراط المستقيم. وهي أن القبلة الثانية، أو أن هذا التحول صعب وكبير على الناس الاعتياديين ﴿**إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّهُ**﴾.

غير أن القبلة الأولى والثانية غير مسماة في الآية. ومن هنا قلنا بالحاجة إلى ضم الواقع المتشرعي بتعين الثانية بالكعبة الشريفة. لتكون الآية الكريمة دليلاً على أنها حق وأنها هي الصراط المستقيم.

ومع ذلك نحتاج إلى الكلام في عدة نقاط:

النقطة الأولى: أنه لم يرد اسم الصلاة في الآية الكريمة. ومن هنا فقد يقال بسقوط الاستدلال بها.

إلاَّ أننا يمكن أن نضم الارتكاز المتشرعي القطعي، بأن القبلة إنما هي مربوطة بالصلاة، ولا يحتمل أن تكون مربوطة بأي شيء آخر. ما عدا ما دل عليه الدليل التحديدي كالذبح.

الـنقطة الثانية: أن السفهاء غير معنيين في الآية الكريمة، هل هم من أعداء الإسلام أم من المسلمين أيضاً، وهل السؤال عندهم بحسن نية أم بسوء نية. وحسب فهمي فإن كل هذه الأصناف موجودة في المجتمع. ويجمعها حسب النظر المبين في القران الكريم هو كونهم سفهاء أي متدنين في المستوى العقلي والنفسي والثقافي. وليسوا ممن ﴿**هَدَى اللّهُ**﴾ بغض النظر دينه وطبقته.

فـان قلـت: أن المراد من الهداية هنا الدخول في الإسلام، فيختص

الاعتراض بالكفار.

قلنا: كلا. لوجود القرينة المتصلة في الآية على ذلك، وهو (السفهاء). فمن ﴿هَدَى اللّهُ﴾ في مقابلهم، وليس في مقابل الكفار. ونحن نعلم أن المستويات المتدنية موجودة في مختلف الأفراد. وعندئذ لابدّ أن نفهم من الهداية أمراً أعلى من مجرد الدخول في الإسلام. كما في قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾[1].

النقطة الثالثة: أن سياق هذه الآية الكريمة يدل على المورد التاريخي لنزولها أو سببه. وهو أمر معلوم من التاريخ ولا أقل من كونه أطمئنانياً، أعني تحول القبلة إلى الكعبة.

ومعه يتعين أن يراد بالقبلة هنا: القبلة المتشرعية في الصلاة دون القبلة المعنوية. وخاصة بعد الالتفات إلى أن (السفهاء) بمستواهم المتدني، لن يدركوا تحول القبلة المعنوية، بل يختص التفاتهم بالقبلة المتشرعية المادية.

النقطة الرابعة: حول قوله: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء﴾ الجار والمجرور متعلق بتقلب لا بـ (نرى). يعني تقلب وجهك حول السماء أو في أطرافها واكنافها.

أما سبب التقلب ففيه عدة نقاط:

١) أنه كان ﷺ بانتظار الوحي.

---

(١) سورة الحج: ٥٤.

٢) أنه كان بانتظار نزول جبريل.

٣) أنـه كـان يـواجه بعض المشاكل التي ينتظر فيها الحل من الله سبحانه.

٤) الغضب من الكلام السيئ الذي كان يصدر من الكفار عامة ومن اليهود خاصة.

٥) النظر إلى النجوم وأحوالها وحركاتها.

٦) أنه كان مسبوقاً بدرجة من الاستياء من الناس لاستقبال بيت المقدس، باعتباره قبلة اليهود. فهو ينتظر الأمر الإلهي بالتبديل.

وهذا الأخير هو الذي يفسر ورود التقلب في هذا السياق دون غيره. وإلاّ فالأمور الأولى غير مختصة بالقبلة كما هو واضح.

النقطة الخامسة: حسب فهمي: فإن القبلة كانت أولاً هي الكعبة ثم تحولت إلى بيت المقدس ثم تحولت إلى الكعبة.

وهذا المعنى عموماً يستفاد من التاريخ لا من القران الكريم. حيث انه من الأكيد أن النبيﷺ قبل الهجرة كان يخرج إلى الصلاة في المسجد الحرام ويستقبل الكعبة الشريفة.

ولكن منذ الهجرة، وحينما بدأ الصلاة العامة في المدينة المنورة، توجه إلى بيت المقدس، إلى أن ورد الأمر بالتحول في هذه الآيات الكريمة.

النقطة السادسة: أن معنى القبلة هو معنى الاتجاه والاستقبال، كما سبق. وليس خاصاً في اللغة باتجاه معين، ولذا طبق في الآية الكريمة على

كلا الاتجاهين القديم والحديث، لو صح التعبير. فسمي الاتجاه إلى بيت المقدس، قبلة. وذلك قوله تعالى: ﴿الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا﴾[1]. كما سمي الاتجاه إلى الكعبة قبلة. وذلك قوله تعالى: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾.

وهذا التعبير في الآية يدل على أن الاعتراض والإشكال على القبلة الأولى، لم يكن فقط في أذهان الناس المسلمين، بل كان في الذهن النبوي أيضاً، وأنها لم تكن مرضية بصفتها قبلة لليهود، أو مفضلة لديهم، وقد أصبحت الكعبة هي القبلة المرضية، بطبيعة الحال.

فان قلت: فلماذا توجه إلى القبلة الأولى، وهو لا يرضاها.

قلنا: لذلك عدّة أجوبة:

أولاً: توجه الأمر الإلهي إليه، عن طريق الوحي (غير القرآني)، بالتوجه إلى بيت المقدس. كما هو المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا﴾.

ثانياً: أن (صوب) بيت المقدس كان أوضح في المجتمع المدني من (صوب) مكة المكرمة. ولم يكن يريد النبيﷺ استعمال العلم الخاص به في ذلك. فتأمل.

ثالثاً: أن المصلحة العامة كانت تقتضي ذلك، وهي إظهار نحو من المجاملة أو الوحدة اتجاه الأديان السابقة، لكي يكسبهم إلى طريقه.

رابعاً: أنها كانت مجعولة للامتحان الإلهي لأفراد المسلمين. كما هو

(١) سورة البقرة: ١٤٣.

المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾[١].

وأوضح وجهة متصورة للامتحان، هو احتمال الاعتراض على تشريع القبلة الأولى. فمن لا يكون من قبله اعتراض فهو (ممن يتبع الرسول) ومن يكون من قبله ذلك فهو (ممن ينقلب على عقبيه).

فان قلت: فان الاعتراض كان موجود في نفوس المسلمين حتى في نفس الرسولﷺ، وقد دل القران على ذلك كما سبق.

قلنا: هذا جهل بمؤدى الكلام. فإن كراهة القبلة غير الاعتراض على التشريع. والمفروض من الفرد المسلم أن يقبل التشريع ويرحب به، وإن كان فيما يكرهه.

وما هو موجود في نفوس المؤمنين والرسولﷺ هو الكراهة لا الاعتراض بطبيعة الحال.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[٢].

بتقريب: أن التوجه مادياً إلى الله سبحانه مستحيل. لا يمكن أن يكون هو المأمور به في الآية الكريمة. لأن الأمر بالمستحيل مستحيل. فيتعين أن يكون المراد الاتجاه المادي.

---

(١) سورة البقرة: ١٤٣.

(٢) سورة الأنعام: ٧٩.

وبعد ضم الارتكاز المتشرعي على أن الاتجاه المادي خاص بالصلاة، أو غالب على الصلاة، عندئذ ينحصر أن يكون المراد بالآية الكريمة، وجوب الاتجاه إلى القبلة.

إلاّ أن هذا الاستدلال قابل للمناقشة بعدة أمور:

أولاً: إن هذا من كلام إبراهيم عليه السلام. وهو فيما قبل الإسلام. وما قبله منسوخ بالإسلام نفسه. فلا يكون حجة.

ثانياً: أنه قبل الإسلام، لم تكن هناك صلاة، أو لم تكن بالطريقة الإسلامية. فلا يمكن أن يراد التوجه إلى القبلة في الصلاة الإسلامية.

ثالثاً: أن القضية فيها إخبارية وليست إنشاءً أو أمراً. فان دلت على الرجحان، فلا أقل أنها تدل على مطلق المطلوبية لا خصوص الحصة الوجوبية.

رابعاً: أنها تشمل الصلوات المستحبة لا محالة، بعد التنزل عن الإشكالات الأخرى. ولا يحتمل أن يكون التوجه في المستحبات واجباً.

إلاّ أن هذا بمجرده مردود، بأن المراد هو الحكم الوضعي، وهو شامل لكلا الجهتين لا التكليفي ليخص الواجبات.

خامساً: أن فيها قرائن كالمتصلة، على اختصاصها بالجهات المعنوية أو العقائدي. فإنها واردة كنتيجة للأفكار التي عاشها عليه السلام، حول عبادة الشمس والقمر والنجوم، ومناقشته لذلك. كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَى

الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾[١] إلى آخر الآيات.

وتوجيه الوجه، سواء أريد به التوجيه المعنوي أو التوجيه المادي للوجه المعنوي أو للوجه المادي، كله ممكن أمام الحق وأمام عظمة الله سبحانه. حتى توجيه الوجه المادي بتوجيه مادي. فانه يعني العمل الدنيوي بالطاعات.

الآية السادسة: قوله تعالى: **﴿وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾**[٢].

بتقريب: أن إقامة الوجه ظاهرة بالتوجه المادي عرفاً، وهو خاص بالصلاة أو غالب عليها، كما عليه الارتكاز المتشرعي. وخاصة مع ورود عنوان المسجد في الآية، الذي هو أيضاً خاص بالصلاة، أو غالب عليها.

وما يمكن أن يجاب به هذا الاستدلال عدة أمور:

أولاً: المناقشة من حيث اصطلاح المسجد، فان الاستدلال بالآية يتوقف على فهم الاصطلاح المتشرعي المعروف منه. في حي يمكن منع وجود هذا الفهم لدى نزول القران الكريم.

إلاّ أن هذا بمجرده يمكن أن يجاب بأكثر من وجه:

الوجه الأول: أن هذا الاصطلاح المتشرعي كان موجوداً في عصر النبي ﷺ واستعمل في القران الكريم أيضاً في (المسجد الحرام) وفي قوله

(١) سورة الأنعام: ٧٧.

(٢) سورة الأعراف: ٢٩.

تعالى: ﴿لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ﴾[١]. فمن الممكن أن يراد في الآية التي نحن بصددها ذلك أيضاً. لا يبقى إلاَّ التأمل في تواريخ نزول الآيات.

الوجه الثاني: أننا لو تنزلنا وقبلنا منع الاصطلاح في عصر نزول الآية، إلاَّ أن الاستدلال لا يتوقف عليه، لأن الفهم اللغوي للمسجد، وهو محل السجود، كان في ذلك. فتأمل.

ثانياً: أن الاستدلال يتوقف على أن يكون المراد من (أقيموا) الوجوب، كما هو ظاهرها الأولي. ولكن توجد في السياق قرينة متصلة على الاستحباب أو جامع المطلوبية وهي قوله تعالى قبل هذه العبارة: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾. والقسط مستحب وليس واجب. فلا أقل أن يكون مؤدياً إلى إجمال الآية التي نحن بصددها.

غير ن جواب ذلك من أكثر من وجه:

الـوجه الاول: أن القسط هو العدل، وهو واجب، لا مستحب أو قل: إن صفته المقالية هي الوجوب. فلا يكون قرينة على الاستحباب.

الوجه الثاني: أنه وردت في صدر الآية مادة الأمر، ووردت في ذيلها صيغته. ومع وجود هذا الاختلاف، لا توجد وحدة سياق تعني دلالتها على معنى واحد، هو أما الوجوب وأما الاستحباب. كما هو مراد المستشكل، بل يمكن أن يراد من كل منهما ما يناسبه.

---

(١) سورة التوبة: ١٠٨.

وقد ذهبنا في علم الأصول إلى أن المادة موضوعة لجامع المطلوبية الأعم من الوجوب والاستحباب والهيئة موضوعة لخصوص الحصة الوجوبية.

ثالثاً: أنه قال: ﴿وادعوه مخلصين له الدين﴾. وهو مستحب. فتنعقد وحدة في السياق تكون كالقرينة المتصلة بأن المراد من الأمر في أقيموا أيضاً هو الاستحباب. فلا يتم الاستدلال.

غير أن جواب ذلك من اكثر من وجه:

الوجه الاول: أن الإشكال يتوقف على تعين فهم الاستحباب من (ادعوه) وهو متوقف على فهم مطلق الدعاء. مع انه لعله خاص بالدعاء في الصلاة. فتسقط القرينية.

الوجه الثاني: أن وحدة السياق بالاستحباب خاطئة، لأن السياق فيه ثلاثة أوامر لأنه يقول: **﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ﴾**[1].

والاثنين الأولين من هذه الأوامر متعينة في الوجوب، لما قلناه من أن العدل واجب. فإن كانت هناك وحدة سياق فهي للوجوب لا لاستحباب. فيكون على عكس مراد المستشكل أدل.

رابعاً: أنها شاملة للصلاة المستحبة، ولا يحتمل أن يكون الاستقبال في الصلاة المستحبة واجباً، كما سبق في مثله.

---

(١) سورة الأعراف: ٢٩.

جوابه أيضاً، ما سبق من أن المراد الحكم الوضعي لا التكليفي.

خامساً: أن مقتضى إطلاق مادة الإقامة في هذه الآية الكريمة وكذلك في الآية السابقة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾، هو استمرارها وعدم اختصاصها في الصلاة. فان هذا هو مقتضى إطلاقها الزماني والمكاني. ووجوبه غير محتمل.

فإن قلت: فأن الارتكاز المتشرعي يخصها بالصلاة.

قلنا: في الإمكان منع هذا الفهم بالاختصاص، إلاّ بقرينة، وهي متوفرة في الآية التي نتكلم فيها في قوله: ﴿عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ دون تلك الآية السابقة.

* * * *

الكلام في جهة الكعبة قرآنيا

يمكن أن يراد بجهة القبلة أو جهة الكعبة عدة أمور:

أولاً: حيز الكعبة. وهي المحل الذي تشغله من الفضاء.

ثانياً: المكان من الجهات الأربعة. حيث يمكن التوجه إليها من أي جهة كانت.

ثالثاً: ما بين المشرق والمغرب. كما ورد في تفسير بعض الروايات.

رابعاً: أتساع دائرة الاستقبال مع البعد، هندسياً.

خامساً: أتساع دائرة الاستقبال مع البعد، عرفياً.

لا كلام لنا على الاول، فانه يستقبل الحيز على كل حال. وكذلك الثاني، من حيث أنه أما راجع إلى المعنى الاول، أو إلى أحد المعنيين الأخيرين.

وإنما الكلام في اتساع جهة القبلة مع البعد، وعدم وجوب المداقّة في الاتجاه إلى العين. وهو أمر محل ابتلاء كل المسلمين، ولذا ينبغي إفاضة الحديث فيه.

والفرق بين الوجه الثالث والرابع: أن ندعي في الثالث: أن هذه

النتيجة تحصل بالدقة الهندسية، كما تحصل بالتسامح العرفي المذكور في الوجه الرابع. ولعل هذا هو مشهور الفقهاء المتأخرين. ولازمه أنه لو لم تقتض الدقة ذلك، لما أفتوا باتساع الجهة.

إلاّ أن الصحيح عدم اقتضاء الدقة ذلك، لان الخطوط المستقيمة يجب أن تنتهي بالدقة بجدار الكعبة، مهما كان البعد سحيقاً. فليس في الجهة اتساع يذكر أصلاً. وإنما يحصل التوسع في بعد المصلي عن الكعبة. وهذا أمر تكويني خارج عن محل الكلام وغير ملازم مع اتساع الجهة، كما هو واضح لمن يفكر.

فالصحيح عدم اقتضاء الدقة ذلك، ومع ذلك نقول باتساع الجهة، لأنه ليس المدار في فهم ظواهر الكتاب والسنة، هو الدقة، بل هو الفهم العرفي، الذي يبتني عليه الوجه الأخير.

ولا شك أن الصغرى عرفاً ثابتة، وان الاستقبال التقريبي استقبال بالحمل الشايع العرفي. وكلما ابتعد الإنسان المصلي عن الكعبة، كان الحمل صادقاً مع الزيادة في التسامح والتقريب. وان لم يقتضي ذلك مواجهة العين حقيقة. بل قد يخرج خط المواجهة الدقي عن الحرم المكي كله. ومع ذلك فالمواجهة والاستقبال العرفي ثابت.

وهذا أمر عرفي غير خاص بالكعبة، بل يشمل كل استقبال بعيد لأي جسم. كاستقبال مدينة كراجي من العراق أو استقبال مدينة لندن من نيويورك.

فالمطلوب شرعاً هو استقبال عين الكعبة، لكن لا بالدقة بل باتساع

الجهة العرفية.

فيقع الكلام فعلاً، عن أدلة هذا الاتساع شرعاً. وما يمكن أن يستدل به عليه عدة أمور من الأدلة الأربعة جميعاً:

أما من الكتاب الكريم: فقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[١]. من حيث أن مادة (فول) تعني الاتجاه والاستقبال، وهو يفهم فهما عرفياً، والاستقبال العرفي يتحقق بما سبق.

وخاصة إذا التفتنا إلى الاتساع المكاني المفهوم من قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[٢] وهذا يعني أن الشارع المقدس يعلم بأنه في الإمكان أن يكون البعد سحيقاً جداً قد يصل إلى آلاف أو ملايين الكيلومترات. فتكون الدقة متعذرة حقيقة إلا للاختصاصيين. إذن، نعرف أن المأمور به هو الجهة لا الدقة.

وقد يقال: أن لفظ الوجه يدل على الدقة، وهو قوله تعالى: ﴿فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾. لأنه أما بمعنى المواجهة أو بمعنى الاتجاه. وكلاهما لا يحصلان بدون الدقة.

جوابه:

أولاً: أن المواجهة والاتجاه أيضاً يؤخذان من جهة عرفية أيضاً، لا من جهة دقية. والمعنى العرفي يحصل مع السعة. ولا يمكن فهم الآية اكثر

---

(١) سورة البقرة: ١٤٤.

(٢) سورة البقرة: ١٤٤.

من ذلك.

ثانياً: أننا لو تنزلنا وقبلنا الدقة هنا، فيمكن أن يقال: أن بعض مدلول الآية عرفي وبعضه دقي، فيتعارضان بنحو القرائن المتصلة: فيبتلي النص بالإجمال. ومعه يبقى الاستدلال على وجوب الدقة بهذه الآية منسداً.

وقد يقال: أن الآية الكريمة ذكرت المسجد الحرام دون الكعبة المشرفة. وإنما ذكرته تسهيلاً للاتجاه الدقي، لمدى كبر المسجد وصغر الكعبة. فيكون وجوده أو ذكره قرينة على أن المراد الدقة.

وجوابه:

أولاً: أننا قلنا فيما سبق أن المراد من المسجد الحرام هو الكعبة. أما بالدلالة المطابقية أو بالدلالة التضمنية. فكان الآية الكريمة ذكرت الكعبة إلاّ المسجد. وينسد الدليل.

ثانياً: أن هذا التسهيل إنما يتم بالقرب من المسجد الحرام. وأما مع البعد عنه فلا، فنبقى والفهم العرفي في صدق الاتجاه إليه، كما قلنا في الكعبة تماماً. فلم يكن تسهيلاً في أغلب مناطق العالم.

ثالثاً: أننا لو سلمناه، فإنه يقع التعارض بين الظهورين ويتساقطان، فلا يبقى دليل على الدقة. كما سبق في مثله.

رابعاً: لا يبعد القول بعد التنزل عما سبق، أنه إنما عبر بالمسجد الحرام، للدلالة على السعة لا على الضيق والدقة. وإنما يحصل التسهيل بالسعة لا بالضيق.

وقــد يقــال: أن الآيات الأخرى الدالة على وجوب التوجه إلى القبلة دالـة على وجوب الـتوجه الدقـي، مـثل: ﴿**وَأَقِـيمُواْ وُجُـوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْـجِدٍ**﴾. وقـوله: ﴿**إِنِّــي وَجَّهْــتُ وَجْهِــيَ لِلَّــذِي فَطَـرَ السَّــمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾. فـتكون قـرينة منفصـلة على إرادة الدقة هنا، في الآية التي نحن بصددها.

جوابه: من عدة وجوه:

أولاً: أن هـذه الآيـات المذكورة غير دالة أساساً على وجوب استقبال القبلة في الصلاة، كما سبق.

ثانــياً: لـو قبلـنا دلالـتها، فإنما هي أيضاً دلالة عرفية تسامحية، وليست دقية عقلية.

ثالــثاً: أنـه لـو سـلم، فإنه يقع التعارض والتساقط، ولا يبقى دليل على الدقة، بل يمكن القول: أننا في طول التعارض نرجع إلى الفهم العرفي.

وقد يقال: مثل ذلك في الروايات، بدعوى أن الروايات الدالة على وجوب الاستقبال، دالة على الدقة، فتكون قرينة منفصلة على فهم الآية الكريمة.

جوابه: أن كل الوجوه الثلاثة السابقة في الجواب تنطبق هنا، فراجع.

فهذا هو الحديث عن دلالة الآيات على اتساع الجهة.

* * * *

علامات القبلة قرآنيا

وقد استدللنا فيما سبق بها لفهم دلالتها الالتزامية، وهي الدلالة على أن القبلة هي الجهة لا الدقة. والآن نعرضها بدلالتها المطابقية.

وهنا تصدق ثلاثة من الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والعقل.

أما الاستدلال بالكتاب ففي عدة آيات:

منها: قوله تعالى: ﴿**وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ**﴾[1].

والألف واللام هنا قد تكون عهدية، فيراد بالنجم هنا خصوص الجدي. وقد تكون جنسية، فيراد بها مطلق النجوم التي يستدل بها عرفاً وعادة في البر والبحر.

وعلى كل تقدير، فهي لها إطلاق للصلاة وغيرها. وانصرافها إلى خصوص معرفة الطريق، انصراف بدوي، يدفعه الظهور بالشمول.

فإن قلت: فإن الهداية تنصرف إلى الهداية الدينية والعقائدية، فإن اغلب استعمالها في القران الكريم لذلك. فلا تشمل الهداية التكوينية التي هي مقصود المستدل.

---

(١) سورة النحل: ١٦.

قلنا: بل الأمر بالعكس. لأن الهداية التكوينية، هي الهداية الحقيقية عرفاً. والهداية الدينية مجازية أصلاً. والتوجه إلى القبلة توجه تكويني، فيدخل كمصداق حقيقي من الإطلاق.

نعم، مع تعين حملها على أمر معنوي تسقط عن الاستدلال، إلاّ أن الإنصاف أن ظهورها مختص بالمعنى المادي، وخاصة مع قرينية النجم، فإن معناها الحقيقي يقتضي ذلك، وحمله على المجاز خلاف الأصل، بل يعيد في نفسه.

هذا، ولكن الآية لم تذكر كيفية الهداية والاستدلال، وإنما أوكلته إلى أهل الخبرة أو إلى الوجدان.

فإن قلت: فأن الآية الأخرى قرينة على عموم إرادة الصلاة وهي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾[1]. فأنها واضحة في خصوص الأسفار ولا تعرض فيها الصلاة.

قلنا: يجاب ذلك بأكثر من وجه:

أولاً: لا ملازمة في القصد بين الآيتين. ومجرد اتحاد متعلقهما في النجوم، لا يقتضي الظهور به.

ثانياً: أننا يمكن أن نفهم الإطلاق إلى الصلاة في كلتا الآيتين، وخاصة بعد أن نلتفت إلى حذف متعلق الهداية. فيتحد مضمون الآيتين.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ *

---

(١) سورة الأنعام: ٩٧.

وَحِفْظاً مِّن كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ﴾[١].

بتقريب: حفظ الناس من الشياطين.

ومنها: عدم الاهتداء إلى القبلة. ومع وجود الحفظ يهتدي الناس إلى القبلة.

إلاّ أن هذا التقريب غير تام:

أولاً: أننا نستطيع أن نثبت فقهياً أن الجهل بالقبلة أو السهو عنها شيء من الشياطين. نعم، التضييع العمدي منهم، وليس الكلام فيه.

ثانياً: أن مؤدى الآية الكريمة، هو منع الشياطين عن السماء لا عن الناس، فيسقط الاستدلال.

فإن قلت: (مارد) أي لغيره، فإذا منع من عمله ذاك اهتدى الناس.

قلنا: (مارد) يمكن أن يكون بمعنى المانع لنفسه عن الخير، أو أن اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول. ويكفي أن نلتفت إلى أنه إذا حجب عن الصعود إلى السماء، بقي عنوان المارد منطقياً عليه.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَاناً﴾[٢]. أي حسابا فبالحساب تعرف القبلة.

إلاّ أنه لا يتم بوضوح، لأننا لو سلمنا أن المراد به الحساب فظاهر السياق هو حساب الأزمان، لأنه هو المربوط بالشمس والقمر عادة وعرفا،

---

(١) سورة الصافات: ٦-٧.

(٢) سورة الأنعام: ٩٦.

دون حساب المكان. والقبلة من جنس المكان لا الزمان.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَيْنَ**﴾[١].

بتقريب: أن من جملة موارد التسخير هو ما هو المطلوب يعني التعرف على القبلة. فتكون من جملة علاماتها.

فإن قيل: أن الظاهر منها جانب الزمان، بقرينية ما بعده، لأنه يقول: ﴿**وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ**﴾[٢]، وهما من سنخ الزمان.

قلنا: لا يصلح ذلك قرينة، لان العطف أمارة التغاير. مضافاً إلى أن الشمس وإن أثرت في وجود النهار. إلاّ أن القمر لا يؤثر في وجود الليل، وإنما يظهر في الليل، ويظهر أيضاً في النهار.

فإن قيل: يكفي أثر الشمس في إيجاد الليل والنهار.

قلنا: بل ينعقد سياق في تباين المتعاطفين. مضافاً إلى ظهور السياق بأن المراد من التسخير في الفقرة الأولى غير إيجاد الليل والنهار. لأن هذا الأخير مفهوم من التسخير الثاني.

فإن قلت: بأن هذا التسخير لم يتعين، فلعل المراد الإشارة إلى أثر الشمس والقمر في النبات والأجسام ونحو ذلك.

قلنا: يكفي وجود إطلاق لها في تأثيرها في معرفة القبلة. وليس لها عنها انصراف.

---

(١) سورة إبراهيم: ٣٣.

(٢) سورة إبراهيم: ٣٣.

فـإن قلـت: إن صدق التسخير في الجملة كافي في صدق مضمون الآية الكريمة.

قلـنا: نعـم، إلاّ أنه لا ينافي الإطلاق بأنها سخرت لكل منافعها باعتبار حذف المتعلق. ومنها التعرف على القبلة.

وبهـذه الآيـات نستغني عن إدراج الشمس ضمن النجوم، لتدخل في الآيات السابقة، فأنها خلاف الفهم العرفي. وإن كانت بالدقة منها.

فـإن قـيل: أن اصـطلاح الـنجم مقابـل الكوكب اصطلاح جديد، لا يحمل عليه النص القديم. فتكون الشمس من النجوم.

قلـنا: نعم، هو اصطلاح جديد، إلاّ أنه يؤيد كون الشمس ليس نجماً، لأنها كذلك بالفهم العرفي.

وفـي الواقـع: أن الشـمس والـنجوم تعـرف بهـا الجهـات الأربـع أو الثمانـية، وعـن طـريق معـرفة الجهـات تعـرف الطـرق فـي البر والبحر. وهذا بنفسه سبب معرفة القبلة.

فـإن قلت: أن هذا لا يكون إلاّ أن يعرف الفرد نسبة المنطقة التي هو فيها إلى القبلة.

قلنا: نعم. ولكن ذلك لازم في معرفة الطريق أيضاً.

ومعـه تمـت دلالـة الآيـات الكريمات بالإطلاق على جواز الاستدلال بالنجوم على القبلة.

فإن قلت: ان معنى حجيتها جواز العمل بها، وإن لم يحصل العلم.

قلـنا: نعـم، لـو كـان الـنص وارداً بخصـوص القبلة. ولكن الأمر ليس كذلك. ومن الأكيد في الأمور الأخرى أن العرفي لا يعمل بها إلاّ إذا حصل له الاطمئنان، فكذلك الحال في القبلة.

وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿وحيث كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾.

بتقـريب: أنـه لابـدَّ عـرفاً في البعد من علامة. وأوضح العلامات هي النجوم وخاصة بعد ضم الآيات الأخرى كقرينة إليها.

وجـوابه: أنـه مع ضـم الآيات الأخرى، يرجع هذا الوجه إلى الوجوه السابقة. لإمكان الاكتفاء بتلك الآيات كدليل على المطلوب.

مضـافاً إلـى أن القران الكريم لا يمكـن أن يكـون قرينة متصلة على بعضـه الـبعض. وأمـا القـرينية المنفصـلة، فـلا تـنفع هـنا، لأنها ترد بعد انعقاد الظهـور. والمفـروض انـه غيـر تـام فـي نفسـه، وإلاّ لمـا احتاج إلى ضـم تلك الآيات.

مضـافاً إلـى أن المـراد هـل هـو الاستدلال على شطر المسجد الحرام، بالـنجوم أو بـالأعم؟. لا شـك أن الـنجوم غيـر مذكـورة، كمـا أن الأعم غير مذكـور. وإنمـا المهـم فـيها هـو الاسـتقبال، أو قـل إحـراز الجهـة بأي سبب حصل.

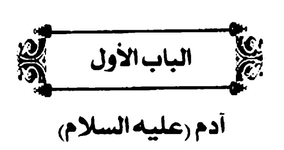
فإن قلت: فإن معناها وجود الإطلاق لأي علامة بما فيها النجوم.

قلـنا: هـذا لـو كـان فـي مقـام بيان إثبات القبلة والدلالة عليها، ولكن التعرض في الآية لخصوص مقام الثبوت.

رفع الشبهات عن الأنبياء

حوار عقائدي مع

السيّد الشهيد الأكبر محمد الصدر (قدس سره)



الباب الأول

آدم (عليه السلام)

١- قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْظَّالِمِينَ﴾[1].

٢- قال تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾[2].

٣- قال تعالى: ﴿قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[3].

٤- قال تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[4].

الشبهة (١):

وفق ما يفهم من سياق الآيات الكريمة (السالفة التلاوة) فقد صدر من

---

(١) سورة البقرة: ٣٥.

(٢) سورة طه: ١٢١.

(٣) سورة الأعراف: ٢٣.

(٤) سورة البقرة: ٣٧.

آدم عليه السلام الظلم للنفس وارتكاب المعصية ولا أقل من إثبات ذلك عليه من كونه طلب (المغفرة والتوبة) من المولى (جل وعلا) فكيف تفسرون لنا ذلك مع القول بعصمته عليه السلام؟

وقد يقال نفس الشيء بالنسبة إلى نبي الله نوح عليه السلام، حيث قال: ﴿...وَإِلاَّ تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُن مِّنَ الْخَاسِرِينَ﴾(١). ومع نبي الله يونس عليه السلام حيث قال جلَّ جلاله على لسانه عليه السلام: ﴿إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾(٢). وعلى لسان موسى عليه السلام: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾(٣). وأيضاً قوله: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلأَخِي....﴾(٤). وقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ....﴾(٥).

الجواب: بسمه تعالى: كل مؤمن يقرّ لا محالة أمام الله سبحانه وتعالى بالذنب ويسأله العفو والمغفرة والرحمة لا يختلف في ذلك المعصوم وغير المعصوم.

أما غير المعصوم فواضح باعتبار أن له ذنوب فعلية ويستحق عليها العقاب لولا العفو الإلهي أو الشفاعة. وأما المعصوم فمن عدة جهات، بعد

---

(١) سورة هود: ٤٧.

(٢) سورة الأنبياء: ٨٧

(٣) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٤) سورة الأعراف: ١٥١.

(٥) سورة القصص: ١٦.

التسالم على أن معنى العصمة هو عدم وجود الذنب عنده على غرار ما هو موجود في غيره. فإذا لوحظ هذا المستوى كان الاستغفار بلا موجب لأن الذنب غير موجود لديه. ولكن لا ينحصر الاستغفار في ذلك، بل يمكن أن يكون على مستويات أخرى، منها:

المستوى الأول: التواضع أمام الله سبحانه والتضرع إليه، فهو يعتبر نفسه مذنباً وإن لم يكن كذلك لأجل المزيد من التواضع والتضرع.

المستوى الثاني: إن المعصوم وإن كان معصوماً عن ذنوب عموم الناس، إلاّ أنه له مستواه الخاص به الذي يشعر من خلاله بكونه مذنباً أمام الله سبحانه والذي يسمى بلغة المتشرعة (مخالفة الأولى) والتي أصطلح عليها بأنها (الذنوب الدّقّيّة) فيستغفر الله منها.

المستوى ا لثالث: إن الله تعالى لا متناهي في جميع الجهات، ولا يستطيع العبد مهما أوتي من كمال أن يبلغ حق طاعته أو عظمته، بل يبقى الفرق عظيماً بينهما لا محالة. فمن أجل الشعور بهذا القصور والتقصير يمكن أن يستغفر المعصوم.

ومن الممكن القول عندئذ أن لكل واحد من هذه المستويات كما لغيرها من مستويات الذنوب نتائجها الخاصة بها كالغواية والظلم ونحوهما مما نصّت عليه الآيات الكريمة. فكما يمكن أن نلاحظ الذنب (دقيّاً) غير قابل للصدق على سائر الناس كذلك يمكن أن نفهم الغواية والظلم على هذا المستوى أيضاً ويرتفع الإشكال.

الشبهة (٢):

١- قال تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ﴾[١].

٢- قال تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ﴾[٢].

المعصوم لا يمسه الشيطان ولا يوسوس له. فكيف تفسرون قوله تبارك وتعالى السالف التلاوة والحاكي عن وسوسة الشيطان لآدم وزوجته؟ وقد يقال نفس الشيء إلى موسى عليه السلام في قوله تعالى: **﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ...﴾**[٣]، و **﴿... فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيراً لِّلْمُجْرِمِينَ﴾**[٤].

الجواب: بسمه تعالى: أما بالنسبة إلى آدم، فقد وسوس إليه الشيطان بنص قرآني، أي قال له بالمواجهة والمشافهة وليس كالوسوسة الأعتيادية. وأما بالنسبة إلى موسى عليه السلام فقوله: هذا من عمل الشيطان إنما هو نقل عن قول الكافرين وليس مطابقاً للواقع. وأما قوله لن أكون ... ألخ فهو نفي له موافق للعصمة من هذه الناحية.

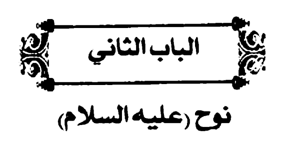
---

(١) سورة طه: ١٢.

(٢) سورة الأعراف: ٢٠.

(٣) سورة القصص: ١٥.

(٤) سورة القصص: ١٧.



الباب الثاني

نوح (عليه السلام)

الشبهة (٢)

قال تعالى في كتابه الكريم مخاطباً نوح عليه السلام: ﴿وَلاَ تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾(١). وقد جاء هذا الإيماء (حسب الظاهر) بعد قوله تعالى: ﴿أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ..﴾(٢)، وقد كان إذ ذاك (يام) ابن نوح عليه السلام وحتى غرقه (كافراً) ولا يستحق المغفرة والرحمة لكفره وعناده، فكيف نعلل نداء نوح عليه السلام لربه (جلّ وعلا) وطلبه لابنه (المغفرة) وقد كان الأحرى به عليه السلام أن لا يدخل قلبه الأسى على هذا الكافر المعاند؟

الجواب: بسمه تعالى: الأسى يدخل قلب المؤمن من ذنوب

---

(١) سورة هود: ٣٧.

(٢) سورة هود: ٣٦.

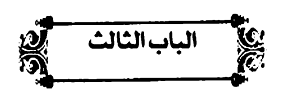
المذنبين لا يختلف في ذلك المعصوم عن غيره كقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلاَّ كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُون﴾[2]. وقد روي أن الحسين عليه السلام بكى على حال المعسكر المعادي لتورطهم بالجريمة.

وهذا أمر طيب وطبيعي وله مناشئ صحيحة. فإن المؤمن يود أن يكون كل الناس مؤمنين وناجين، ويشفق على من يورط نفسه بالذنوب ويود أن تخلو الأرض من الذنوب والعيوب؛ لأن ذلك أقرب إلى طاعة الله وعظمة الله. فإذا رأى الحال على خلاف ذلك كله ناله الحزن لا محالة. وكذلك الاستغفار للمؤمنين والمذنبين أمر طيب وكذلك التمني بحصول الهداية والإيمان للآخرين. لا يختلف ذلك بين أن يكون ولداً أو قريباً أو صديقاً أو لم يكن ولا يتعين أن يكون ذلك بالعاطفة الشخصية التي نجّل عنها المعصومين سلام الله عليهم.

---

(١) سورة الشعراء: ٣.

(٢) سورة يس: ٣٠.



الباب الثالث

إبراهيم (عليه السلام)

الشبهة (٤):

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً﴾(١).

أليس قول إبراهيم لأبيه (آزر) باسمه فيه سوء أدب منه ﷺ تجاه آزر أو ما شابه؟

الجواب: بسمه تعالى: هذا لأجل هدايته وصلاحه في الدنيا والآخرة. كما قال له: **﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾**(٢). وكانت محاولاته لهدايته عديدة لأنه يعتبرها الجزاء الحقيقي تجاه أتعابه عليه.

فإن الجزاء الحقيقي إنما هو سعادة الآخرة لا سعادة الدنيا. بل من

---

(١) سورة الأنعام: ٧٤.

(٢) سورة مريم: ٤٣.

الممكن القول: إن سوء الأدب سيكون لو تركه سائراً في غيه مستمراً على ذنوبه. وليس سوء الأدب في الهداية أكيداً.

مضافاً إلى أن السؤال ينفتح لو كان آزر هو أبوه ووالده الحقيقي ليكون سوء الأدب تجاهه متحققاً، مع التنزل عما سبق. ولكن ثبت بالدليل عدم كونه أباً له. وإنما يناديه بذلك باعتباره المربي له ومعه فسوء الأدب تجاهه ليس بفضيع لأنه ليس والده الحقيقي.

مضافاً إلى أن سياق الآية واضح في أن (آزر) لم يقع في كلام إبراهيم عليه السلام. وإنما يبدأ كلامه بقوله: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً﴾.

الشبهة (٥):

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلاَّ عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ...﴾(١).

أعتقد أن عداء (آزر) وكفره بالله (تبارك وتعالى) كان ظاهراً غير خاف عن إبراهيم عليه السلام منذ البداية، فبماذا تفسرون لنا قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ﴾؟

الجواب: بسمه تعالى: اعتقد أن المراد: أنه تبين له أنه لا يستحق المغفرة وأن الله لن يغفر له. أو تبين له: أنه غير صالح للهداية بل هو مصر ومعاند. وهذا لم يكن واضحاً من قبل. كما قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ اللّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىَ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾(٢).

---

(١) سورة التوبة: ١١٤.

(٢) سورة آل عمران: ١٧٩.

الشبهة (٦):

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي...﴾[(١)] وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي...﴾[(٢)] وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَآ أَكْبَرُ..﴾[(٣)]. أليس في قوله عليه السلام هذا شرك ظاهر لا نعلمه منه عليه السلام؟

الجواب: بسمه تعالى: جواب ذلك موجود في كل كتب التفسير وحاصل الوجوه الممكنة عدة أمور:

الأول: أن يكون قوله: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ مسوقاً مساق الاستفهام الاستنكاري يعني أن هذا لا يعني أن يكون ربي.

الثاني: أن يكون ترديداً لاعتقاد الكفار لأجل الوصول بهم إلى النتيجة التي يريدها وهي التوصل إلى التوحيد المطلق. لكي يكون ذلك لزاماً لهم وهداية لهم.

الثالث: أن يكون هذا من قبيل مستويات التربية التي مرّ بها إبراهيم عليه السلام، قبل بلوغه الدرجة الرفيعة. وكان هذا حاصلاً في أول أمره كما هو واضح تأريخياً.

كما أنه من الواضح أنه مرّ بتدرج في المراتب فقد جعله رسولاً ثم

---

(١) سورة الأنعام: ٧٦.

(٢) سورة الأنعام: ٧٧.

(٣) سورة الأنعام: ٧٨.

جعله خليلاً ثم جعله إماماً. فمن الممكن أن يكون قد مرّ في مراحله الأولى بمثل ذلك.

الشبهة (٧):

قال تعالى: ﴿فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ﴾[2]. أليس في هذا الأدعاء منه عليه السلام كذب (على الظاهر) وهو المعصوم عليه السلام؟

الجواب: بسمه تعالى: أما الآية الأولى فجوابها واضح لأننا لا نستطيع أن نقول كونها كذب لاحتمال أن يكون سقيماً فعلاً لمرض فيه، بل يجب أن نقول ذلك؛ لأنه معصوم لا يكذب.

وأما الآية الثانية: فكل كتب التفسير تصدّت لذكر الوجوه فيها. ومنها:

أولاً: إن هذا الخبر يعتبره منوطاً بالشرط: ﴿إِن كَانُوا يَنطِقُونَ﴾ ولكن حيث أنهم لا ينطقون، إذن فلم يفعله كبيرهم.

ثانياً: إن (كبيرهم) ليس فاعلاً بل مبتدأ وخبره هذا. يعني هذا هو كبيرهم، وأما فاعل (فعله) فهو ضمير ليس له ذكر في العبارة يعود على الفاعل الواقعي.

ثالثاً: إن المراد من (كبيرهم) إنسان لا صنم، وهو إما أن يراد به

---

(١) سورة الصافات: ٨٩.

(٢) سورة الأنبياء: ٦٣.

إبراهيم كما احتمله ابن عربي في تفسيره باعتبار تسلّطه عليهم وعلى تكسيرهم، أو يراد به نمرود الذي جعله ونصبه للعبادة[١] ويكون الفعل المسند إليه هو الضلال الناتج منهم وليس التكسير.

الشبهة (٨):

قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿..وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي..﴾[٢].

نحن نعلم أن إبراهيم عليه السلام وجميع المعصومين عليهم السلام في أعلى درجات اليقين بقدرة الله عز وجل على إحياء الموتى، فكيف كان هذا القول منه؟

الجواب: بسمه تعالى: الاطمئنان حالة نفسية واليقين حالة عقلية، فيمكن أن يكون اليقين موجوداً، والاطمئنان النفسي أي استقرار القلب والخلود إلى الراحة الفكرية غير موجود. وبذلك العمل الذي أمره الله تعالى به حصل له الاطمئنان، وليس هو اليقين لكي يصح السؤال.

الشبهة (٩):

قال تعالى: ﴿نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً...﴾[٣]. وقال تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ...﴾[٤]، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ

---

(١) أي الذي نصب نفسه للعبادة.

(٢) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٣) سورة هود: ٧٠.

(٤) سورة الذاريات: ٢٨.

عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ...﴾[١].

الخوف من غير الله قبيح وهو منهم عليهم السلام أقبح. والمعروف أن موطنه الأصلي هو النفوس غير المتكاملة، فكيف تفسرون لنا خوف إبراهيم عليه السلام وهو في أعلى درجات تكامله النفسي؟ وقد يقال نفس الشيء تجاه موسى عليه السلام بعد قتله للقبطي؟ قال تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَى﴾[٣]. وقال تعالى: ﴿فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ...﴾[٤].

الجواب: بسمه تعالى: الخوف من غير الله سبحانه ليس بقبيح؛ لأنه قهري وجبلي لا يمكن الفكاك منه، وهو مقتضى النظر إلى الأسباب التي سنها الله تعالى في خلقه، كقول زوجة إبراهيم عليه السلام: ﴿أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ﴾[٥]، وقول زكريا: ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا﴾[٦].

هذا مضافاً إلى أنه يمكن أن يرى الفرد وجود مصلحة عامة في

---

(١) سورة هود: ٧٤.

(٢) سورة الشعراء: ١٤.

(٣) سورة طه: ٤٥.

(٤) سورة القصص: ١٨.

(٥) سورة هود: ٧٢.

(٦) سورة مريم: ٨.

الحفاظ على ذاته لأجل إطاعة الله وهداية الناس، فيجب عليه تجنب أسباب الموت والقتل. فيكون خوفه مشروعاً وصحيحاً.

الشبهة (١٠):

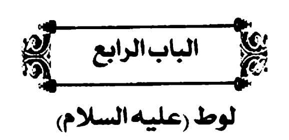
قال تعالى: ﴿..**يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ * إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُّنِيبٌ**﴾[١].

قد يقال في المقام، أن الرسل ليس لهم إلاّ التبليغ والامتثال لأمر الله المولى جلَّ وعلا فما معنى مجادلة إبراهيم عليه السلام فيهم؟

الجواب: بسمه تعالى: هو يرجو رحمة الله فيهم والعطف عليهم، فإذا حصل الإصرار على ذلك وذكر المبررات له صدق معنى المجادلة وهو غير مخل بمقام النبوة.

---

(١) سورة هود: ٧٤-٧٥.



الباب الرابع

لوط (عليه السلام)

الشبهة (١١):

قال تعالى: ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ * قَالُواْ يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُواْ إِلَيْكَ﴾[١].

أولاً: الأنبياء عموماً ما فيهم إلاّ القمة في الشجاعة فماذا عن نبي الله لوط عليه السلام بقوله (قوة) و(ركن شديد)؟

الجواب: بسمه تعالى: هذا فيه رواية تقول ما مضمونه: إنه لم يكن ذلك إلاّ تمنياً لظهور المهدي عليه السلام والدخول تحت سيطرته وركنه الشديد، فإنهم جميعاً وإن كانوا شجعان، إلاّ أن ذلك مما يتفاوت فيما بينهم.

ثانياً: كيف خفي على لوط المعصوم عليه السلام أن ضيوفه من جنس الملائكة. وقد يقال نفس الشيء بالنسبة إلى إبراهيم عليه السلام مع ضيفه المكرمين، وعن داود عليه السلام مع خصميه؟

---

(١) سورة هود: ٨٠- ٨١

الجـواب: يمكن أن يكون ذلك مما لم يكشفه الله سبحانه لهم، وهو غير مخل بمقام النبوة؛ لأنه ليس من النسيان المستحيل عليهم؛ لأنهم لم يسبق لهم العلم بذلك والنسيان منحصر بسبق العلم.

الشبهة (١٢):

قال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا..﴾[١].

كيف كان شكل الخيانة التي صدرت منهما؟

الجـواب: بسمه تعالى: يكفي في ذلك عدم إيمانهما بهؤلاء الأنبياء ونصر الأعداء ضدهم، فإنه خيانة بلا شك بل هو أهم وأشنع من الخيانة الجنسية المعروفة.

ومن الواضح أنه لا يجب في زوجات الأنبياء أن يكنّ مؤمنات ولا معصومات، بل قد يحدث خلافه، وإذا حصل فإنه من البلاء الدنيوي للنبي ﷺ لكي يزيد الله به درجاته.

الشبهة (١٣):

قولكم في جواب الشبهة أعلاه إن الخيانة من (واغلة) و(واهله) امرأتي نوح ولوط عليهما السلام لم تكن جنسية بل كانت بعدم إيمانهما. هنا تتولد شبهة أخرى وهي: كيف بقيتا على ذمتيهما عليهما السلام وهما (كافرتين)؟

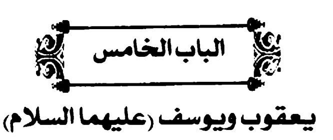
---

(١) سورة التحريم: ١٠.

الجواب: بسمه تعالى: له أكثر من جواب واحد:

١- إن عدم الإيمان يعني الفسق أحياناً وليس الكفر الكامل.

٢- إنه لم يكن في شريعتهما أن الكفر يفسخ عقد النكاح.



يعقوب ويوسف (عليهما السلام)

الشبهة (١٤):

قال تعالى على لسان أخوة يوسف عليه السلام: ﴿..وَتَكُونُواْ من بَعْده قَوْمًا صَالحينَ﴾[١]، أي بعد قتله أو طرحه في الأرض، وقال تعالى على لسانهم أيضاً في ردهم على أبيهم يعقوب عليه السلام: ﴿تَاللّـه إنَّـكَ لَفـي ضَلاَلكَ الْقَديم﴾[٢].

هناك رواية تذكر أن أخوة يوسف عليه السلام كانوا أنبياء أيضاً، والنبي لابد أن يكون معصوماً، فكيف تنطوي أفكارهم على مثل هذا الفعل القبيح؟ ثم أليس في قولهم لأبيهم في هذه اللهجة فيه سوء أدب وكذب صريح؟

---

(١) سورة يوسف: ٩.

(٢) سورة يوسف: ٩٥.

الجـواب: بسمه تعالى: أخوة يوسف مفسرون بالأسباط والأسباط أنبياء[١]. إلاّ أن هـذا التفسير غير مؤكد الصحة وإن كان مظنوناً، وعلى أي حال فلا دليل على كونهم معصومين أساساً؛ ولذا فعلوا في أخيهم يوسف ما فعلوا.

ثـم لـو قلنا بـأنهم أنبياء فلابد من القول: بأن فعلهم ذلك من أجل أمر خاص من الله سبحانه لهم لأجل مصالح عامة يعلمها الله سبحانه في خلقه.

وأما قوله: ﴿لَفِي ضَلاَلِكَ الْقَدِيمِ﴾، ففيه أكثر من جواب:

الأول: أنه يراد به جهة دنيوية وليس جهة أخروية أو دينية.

الثاني: إن مستوى الأدب المتوقع في داخل الأسرة الواحدة ليس هو بنفسه المتوقع بين سائر الناس، فمن الممكن أن لا يكون كلامهم ذلك من سوء الأدب، وهم أولاده ومن أسرته.

الشبهة (١٥):

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا..﴾[٢] هي همت بالزنا فبماذا هم هو عليه السلام؟ وكيف تخرجون ذلك لنا تخريجاً عقلائياً مقنعا.

الجواب: بسمه تعالى: في حدود فهي: فإنها همت به بالضرب بعد أن علمت إباءه عن طاعتها على الفاحشة، فهمَّ بها بالضرب كرد فعل على

---

(١) كما قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ﴾/ سورة النساء: ١٦٣.

(٢) سورة يوسف: ٢٤.

مظلوميته، أو هو على نحو من العقوبة على إرادة السوء، ولكنه ﴿رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾، ولم يفعل؛ لأنه فكر أنها مربية له وكافلة لمصالحه منذ عدة سنوات، فمن غير المناسب جداً أن يضربها.

كما يمكن أن تكون هي همت بالفاحشة وهو هم بالضرب، أو همّ بالتظاهر مؤقتاً بالطاعة خوفاً منها أو همّ بالهرب.

الشبهة (١٦):

قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾[(١)]، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ﴾[(٢)].

أقول: أما كان الأحرى بيوسف عليه السلام أن يذكر الله ويطلب منه الرحمة والنجاة؟

الجواب: بسمه تعالى: هذا من النظر إلى الأسباب الذي قلنا فيما سبق أنه لابد منه، ويمكن أن يكون فعل ذلك لأمر الله سبحانه أو لأجل إدراكه مصلحة عامة تتعلق بإطلاق سراحه، كما قد حصل فعلاً، فكان لابد من التسبيب إلى ذلك لا أن يحصل ذلك بالمعجزة.

الشبهة (١٧):

قال تعالى: ﴿..أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾[(٣)].

---

(١) سورة يوسف: ٣٣.

(٢) سورة يوسف: ٤٢.

(٣) سورة يوسف: ٧٠.

هذا القول من يوسف عليه السلام لاخوته في هذا المحل إتهام للبريء، فكيف تخرجون لنا يوسف عليه السلام من هذه الشبهة؟

الجواب: بسمه تعالى: ينبغي الالتفات إلى أن هذا الخطاب ليس لأخوته فقط بل لمجموع القافلة، ولذا يقول: ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ﴾، ومن الممكن أن يكون في القافلة من مارس السرقة قبل ذلك أو عند وصوله إلى مصر ولم يقل: إنكم سارقون للصواع، وإنما يريد إظهار ذلك لأجل أخذ أخيه بنيامين منهم، وكما قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ﴾[١].

الشبهة (١٨):

قال تعالى: ﴿وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾[٢].

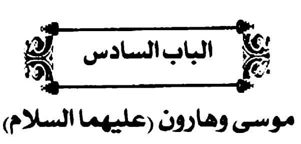
هذا الجزع والحزن من يعقوب على فراق يوسف قبيح ومستهجن من يعقوب عليه السلام؛ لأن فيه (على الظاهر) قلة صبر واحتمال على نوائب الدنيا؟

الجواب: بسمه تعالى: لعن الله الذي يقول ذلك، وإنما هو لأجل الاستغفار على بعض مراتب الذنوب الدقيقة التي كان يراها يعقوب عليه السلام في نفسه تجاه الله سبحانه، وقد يكون ذلك تجاه يوسف أو غيره، فهو حزين من موقفه ذلك تجاه الله سبحانه ما لم يحرز منه الرضا والغفران، فكان رد بصره دليل الرضا والغفران.

---

(١) سورة يوسف: ٧٦.

(٢) سورة يوسف: ٨٤.



الباب السادس

موسى وهارون (عليهما السلام)

الشبهة (١٩):

قال تعالى: ﴿.. وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلاَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾[١].

وقال تعالى: ﴿قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا * أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي * قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾[٢].

في هاتين الآيتين الكريمتين، الشبهة هنا لها عدة أقسام وهي:

أولاً: هارون عليه السلام كان نبيّاً فكيف جاز لموسى عليه السلام أن يوصيه بالإصلاح. وهذا أمر ناتج منه من غير وصية، ألا يُعد مثل هذا القول لغواً منه وحاشاه.

---

(١) سورة الأعراف: ١٤٢.

(٢) سورة طه: ٩٢- ٩٤.

ثانياً: اتهام موسى لأخيه هارون عليه السلام بالمعصية له قبل الاستغفار منه، ألا يعد هذا اتهاماً للبريء؟

ثالثاً: اعتداء موسى عليه السلام على نبي أليس فيه سوء خلق ومعاملة؟

رابعاً: بماذا تفسرون قول هارون عليه السلام لموسى عليه السلام: ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ...﴾ في هذا ظن بالمقابل، إن لم يكن عند هارون مقدمات لهذا الظن؟

الجواب: بسمه تعالى:

أولاً: يمكن أن تكون الآيات وصية عامة لكي يعمل بها كل الناس في كل الأجيال، مضافاً إلى أنها تنحو منحى الإثبات، يعني أنها لإسماع الآخرين الذين لم يكونوا مدركين للعصمة في هارون عليه السلام.

ثانياً: يمكن حمله على الاستفهام الاستنكاري، يعني لا يمكن أن تكون قد عصيت أمري، أو حمله على الجانب الإثباتي لاراءة الناس أنه لم يعص، بعد أن يسمعوا عذره.

ثالثاً: لم يحصل أي اعتداء، فإن غاية ما تدل عليه الآية هو كلام هارون: ﴿لاَ تَأْخُذْ.. الخ﴾ الذي يعتبر نفسه - ولو تواضعاً أو تنزيلاً- أهلاً للعقوبة. ولكنه في مقام الاعتذار يقول: إن هذه العقوبة بلا موجب لوجود العذر.

مضافاً إلى أن الأخذ بالرأس واللحية ليس اعتداء، فإن مستوى الأخلاق الاجتماعية في ذلك الحين لم يحكم بكونها اعتداء، والمجتمع يومئذ لم يكن يدرك الأخلاق التفصيلية التي ندركها الآن.

مضافاً إلى أن النتيجة قد حصلت وهي عبادة العجل، وهي نتيجة

مؤسفة حقاً، وقد حصلت حال مسؤولية هارون، فلا يكون غيره هو المسؤول عنها ولعل موسى كان يتوقع أن يعمل هارون أعمالاً إضافية لمنع حصولها ولم يعمل، وكان من الناحية الأخلاقية مسؤولاً أمامه، ومن هنا فإن كان قد أخذ برأسه ولحيته، كان بمنزلة العتب وليس اعتداء.

(وتعلمون أن كل الوجوه بعضها يصدق بعد التنزل عن البعض).

الشبهة (٢٠):

قال تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[١]، إن مثل هذا السؤال المنكر لا يحصل إلاّ من الجاهلين فكيف تفسرون صدوره من موسى عليه السلام؟

الجواب: بسمه تعالى: هذا يراد به النظر المعنوي أو القلبي وليس النظر المادي، وما يصدر من الجاهلين هو طلب النظر المادي لا المعنوي، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنه لا تراه الأبصار ولكن تراه القلوب بحقائق الإيمان»، أو كما قال ابن الفارض: فامنن ولا تجعل جوابك: لن ترى.

الشبهة (٢١):

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا...﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ...﴾[٣].

---

(١) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٢) سورة الكهف: ٦١.

(٣) سورة الكهف: ٧٣.

هـذا اعتـراف صريح من موسى عليه السلام بالنسيان مع كونه معصوماً فبماذا ترفعون لنا هذه الشبهة؟

ولـربما يقـال بـنفس الشـيء عـن الرسول صلى الله عليه وآله في خطاب الله له (على الظاهـر) فـي قـوله تعالـى: ﴿وَإِن كُـنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾[١]. وقوله تعالى: ﴿وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ...﴾[٢].

الجواب: بسمه تعالى: بالنسبة إلى الآيتين الأوليتين:

أولاً: يمكـن أن يكـون تعبيـراً آخر عن النسيان العملي يعني أنها حالة تشبه النسيان عملياً وليست نسياناً حقيقياً.

ثانـياً: إن القاعـدة العامـة وإن كانـت هـي اسـتحالة النسـيان للمعصومين عليهم السلام إلاّ أن الله سبحانه قد يريد ذلك لهم أحياناً.

فهذا يكون كذلك.

وأما بالنسبة إلى الآيتين الأخيرتين.

أولاً: يمكن أن يكون المقصود عموم الخطاب لأي إنسان.

ثانياً: أنـه لـم يثبت لـه النسيان؛ لأن القضـية الشرطية تصدق بكذب طرفيها يعني أن حصل النسيان، ولن يحصل.

وأمـا الآيـة الأخيـرة (وإن كـنت...) فالمقصـود بهـا الـرتبة يعنـي لـولا اللطـف الإلهـي لكـان مـن الغافلـين، وهذا صحيح؛ لأنه لولا اللطف لم يكن معصوماً وإنما كان معصوماً باللطف.

---

(١) يوسف: ٣.

(٢) سورة الأنعام: ٦٨.

الشبهة (٢٢):

قال تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾[١]، كيف خاف موسى من حبال السحر وعصيّهم مع أنه صاحب معجزة عظيمة؟

الجواب: بسمه تعالى:

أولاً: إن موسى في تلك اللحظة لم يكن يعلم أن الله سبحانه سيأمره بإلقاء عصاه.

ثانياً: أنه أوجس في نفسه خيفة في أن يفشل دليل الحق بإزاء دليل الباطل، وليس أنه خاف من السبب الطبيعي.

الشبهة (٢٣):

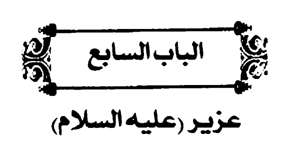
قال تعالى: ﴿فَعَلْتُهَا إِذًا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾[٢]، ماذا عنى موسى عليه السلام بقوله: ﴿مِنَ الضَّالِّينَ﴾؟

الجواب: بسمه تعالى: قالها بأحد وجوه: أما باعتقاد خصومه وإما كسراً للنفس وتواضعاً، وإما بمعنى أنه قبل النبوة والرسالة فهو في ذلك الحين كان ضالاً عن النبوة والرسالة، وهي ملازمة مع تركيز إلهي عالي، ولم يكن هذا التركيز موجوداً، فهو يعتبر نفسه ضالاً من هذه الجهة.

---

(١) سورة طه: ٦٧.

(٢) سورة الشعراء: ٢٠.



عزير (عليه السلام)

الشبهة (٢٤):

قال تعالى: ﴿..**أَنَّىَ يُحْيِي هَذِهِ اللّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا**..﴾[١].

(أنى) لها ثلاثة أحوال في اللغة العربية: للحال بمعنى (كيف) وللزمان بمعنى (متى) وللمكان بمعنى (أين)، وهي في أحوالها الثلاثة هذه منكرة من قبل عزير عليه السلام في سؤاله عند مروره على القرية الميتة.

الجواب: بسمه تعالى:

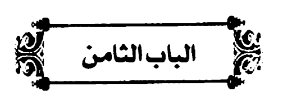
أولاً: إن عزير لم يثبت كون معصوماً أصلاً.

ثانياً: إن هذه القصة لم تثبت أنها لعزير أو قل: لم تثبت أنها لمعصوم.

ثالثاً: أنها إذا حملت على معنى الزمان والمكان كانت سؤالاً اعتيادياً قد يخطر في البال، وتكون متضمنة لمعنى توقع الأحياء بقدرة الله تعالى. بخلاف ما إذا حملناها على معنى (كيف)، فيكون دليل العصمة - لو طبقناه هنا - دليلاً على أن المقصود هو الزمان والمكان لا الكيفية.

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٩.



داود وسليمان (عليهما السلام)

الشبهة (٢٥):

قال تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ...﴾[1].

كيف حصل الخطأ في الحكم عند داود عليه السلام مع كونه نبياً؟

الجـواب: بسمه تعالى: لم يحصل الخطأ إطلاقاً، بل كلاهما حكم فقهي صحيح، ولكن كلام سليمان كان أصح، وهذا المقدار من الفرق لا ينافي العصمة.

الشبهة (٢٦):

قال تعالى: ﴿فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ * فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ﴾[2].

الظاهر من سياق الآيات المتقدمة على هذه الآية الكريمة، إن نبي الله

(١) سورة الأنبياء: ٧٩.

(٢) سورة ص: ٢٤- ٢٥.

داود عليه السلام قد ارتكب معصية وإلاّ لما استغفر وندم، وإلاّ بماذا تخرجون لنا ذلك؟

الجـواب: بسـمه تعالى: لم يحصل منه شيء سوى أنه خالف القاعدة العامة في القضاء، وهي مطالبة المدعي بالبينة، وإنما لم يطالبه؛ لأنه علم أن الحق معه في تلك الواقعة فاستغنى عن البينة، وهذه من الذنوب (الدّقّيّة) التي لا تنافي العصمة وليس من الذنوب العامة التي تنافيها.

مضافاً إلى إمكان أن يقال: أنه باستغفاره اعتبر نفسه مذنباً، فغفرنا له الذنب الذي اعتبره على نفسه ولو مجازاً أو تنزيلاً.

الشبهة (٢٧):

قال تعالى: ﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾[١].

لماذا أساء النبي سليمان عليه السلام الظن بالهدهد، فيما اطلع عليه ورآه؟ وإذا قلنا أن علة ذلك أن سليمان عليه السلام كان يعتقد بعدم وجود قوم لا يعبدون الله (عز وجل) في الأرض ... أليس دخل عليه السلام في الغفلة المعصوم منها؟

الجواب: بسمه تعالى:

أولاً: إن كان هذا الاحتمال المشار إليه موجوداً فهو ليس من الغفلة بل هو من عدم علم الغيب، ولا نتوقع من كل معصوم أن يكون مطلعاً على كل شيء دفعة واحدة، أو قل: لا نتوقع منه أن يعلم الغيب ما لم يعلّمه الله له.

ثانياً: إن الهدهد غير معصوم ولا بأس بالشك فيه، وخاصة إذا استلزم

---

(١) سورة النمل: ٢٧.

تصديقه أمور كثيرة ومهمة، كالذي حصل فعلاً.

مضافاً إلى إمكان حمله على الجهة الاثباتية يعني تعريف الناس بصدقه لكي لا يقولوا أن سليمان صدّق الهدهد بدون دليل.

الشبهة (٢٨):

قال تعالى: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا المَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾[١].

هل كان سليمان فعلاً لا يستطيع الإتيان بعرش بلقيس ملكة سبأ، وإذا قلنا (لا يقدر)، أليس في هذا دليل كاف على جواز إمامة المفضول على الفاضل؟ وإلاّ فما وجه الحكمة من طلبه عليه السلام مع قدرته على إنجاز نفس العمل؟

الجواب: بسمه تعالى: الوجه في ذلك تعريف الآخرين في مختلف الأجيال بأن هذا المعنى ممكن وله عدة أساليب في الإنجاز وأن أصحابه وهم الأقل يستطيعون ذلك فكيف به؟

مضافاً إلى إمكان القول: إن التفضيل بالنبوة إنما يعتبر في علم آخر غير هذا العلم، أو قل: أنه يعتبر في العلم العقلي لا العلم العملي وهي زيادة الكرامات والمعجزات، فإن مجرد زيادة ذلك لا يؤهله للنبوة، فمن الممكن أن يكون سليمان عليه السلام أكثر في العلم العقلي وأولئك أكثر في العلم العملي، ولا ينافي ذلك منصب النبوة والرسالة.

---

(١) سورة النمل: ٣٨.

الشبهة (٢٩):

قال تعالى: ﴿رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾[١]. هذه الشبهة تنقسم إلى ثلاثة أقسام وهي:

القسم الأول: هل صحيح ما ذكره بعض المفسرين من كون سليمان عليه السلام غفل عن أداء الصلاة حتى توارت (الشمس) بالحجاب (أي غابت)؟

القسم الثاني: ذكر أكثر المفسرين أن سليمان عليه السلام ارجع الخيل التي فتنته ثم قتلها، فما ذنب الخيل؟

القسم الثالث: ذكر بعض المفسرين أن سليمان قطع أعناق وأرجل الخيل أثناء قتلها، أليس المثلة لا تجوز حتى بالكلب العقور؟

الجواب: بسمه تعالى: هذا كله من تفسير العامة، وهي نقل تأريخي ضعيف، والاحتمال مبطل للاستدلال، وإنما الوارد عندنا لا ربط له بالخيل أصلاً. وإنما كان سليمان يخاطب الملائكة: أنه ردوا الشمس عليَّ ثم بدأ يتوضئ للصلاة، وكان وضوؤهم يحتوي على المسح بالسوق والأعناق.

يبقى سؤال واحد فقط: وهو عن ترك الصلاة، وهذا ما حصل لأمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) أيضاً، والوجه فيه: أن الفرد قد يقع في تزاحم بين تطبيق أمرين إلهيين، فيجب عليه تقديم الأهم على المهم، وعند ذلك يكون ترك الصلاة متعيناً عليهم؛ لأن هناك تكليف أهم منه، والدليل

---

(١) سورة ص: ٣٣.

على عدم تقصيرهم في ذلك، هو أن الله سبحانه أيدهم برد الشمس، إذ لو كانوا مقصرين - وحاشاهم- لما أرجعها الله لهم.

الشبهة (٣٠):

قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾[1].

طلب سليمان عليه السلام هذا، يشعر بأن فيه عليه السلام شيئاً من البخل، ما لم يكن هناك شبهة نرجو من سماحتكم رفعها عنه.

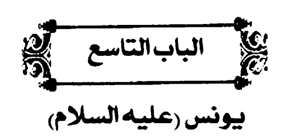
الجواب: بسمه تعالى: هذا الجانب فيه شبهتان وليست واحدة:

الأولى: أنه طلب ذلك طمعاً بالدنيا والمال ونحوه، وجوابه: تنزيهه عن ذلك باعتبار عصمته، وإنما طلبه لكي يتسبب إلى أن لا يعصي الله أحد من خلقه من الجيل المعاصر له على الأقل.

الثانية: البخل؛ لأنه قال لا ينبغي لأحد بعدي، وجوابه: أنه لم يقل لا تعطه لأحد من بعدي، وإنما المراد أن الملك يكون من السعة والأهمية بحيث لا يتحمله الآخرون ويفشلون في قيادته، والله تعالى لا يعطي أحد أكثر من استحقاقه وما يوجب فشله، إذن، فهذا لا ينبغي لأحد من بعده، إلاّ أن الله تعالى لم يستجب له هذا الدعاء؛ لأنه سوف يعطي المهدي عليه السلام أكثر مما أعطى سليمان عليه السلام.

---

(١) سورة ص: ٣٥.



الباب التاسع

يونس (عليه السلام)

الشبهة (٣١):

قال تعالى: ﴿وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَن لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[1].

هل صحيح أن يونس عليه السلام ظن أن الله لا يقدر عليه كما يفهم من سياق ظاهر الآية الكريمة - نعوذ بالله من قول الزور-؟

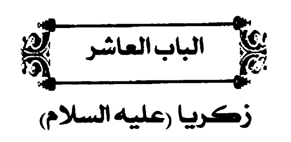
الجواب: بسمه تعالى: هذا الظاهر غير محتمل من الجاهل فضلاً عن الفاضل، فلا يحتمل صدوره من النبي يونس عليه السلام وإنما تأويله: ما قاله بعض أهل المعرفة من أنه ظن أنه متكامل إلى درجة لا يحتاج معه إلى إمتحان إلهي جديد، مع أنه كان بحاجة إلى ذلك، ومن هنا قهره الله سبحانه وتعالى

---

(١) سورة الأنبياء: ٨٧

بامتحان الحوت.

ويمكن أن يكون (نقدر) يعني نقلل، فيكون المراد أنه ظن أن لن يقلل الله عليه فضله، وهذا صحيح، وإنما حبسه الله تعالى في الحوت ليس لأجل ذلك بل لكونه ترك دعوة نبوته قبل موعدها الحقيقي وهو من الذنوب (الدقيّة) التي لا تنافي العصمة. ومن هنا كان مغاضباً (يعني غضباناً) من عصيان قومه.



زكريا (عليه السلام)

الشبهة (٣٢):

قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ..﴾[1].

(أنى) في اللغة العربية تأتي على ثلاثة أحوال وقد مر ذكرها الشبهة (٢٤) وفي حالاتها الثلاثة هنا قبيح صدورها من زكريا.

الجواب: بسمه تعالى:

أولاً: يمكن أن تكون بمعنى الزمان فيكون سؤالاً اعتيادياً قد يخطر في البال. ولا ينافي العصمة، والاحتمال دافع للاستدلال.

ثانياً: أنها لو كانت بمعنى (كيف) فإنما هي باعتبار النظر إلى الأسباب المركوزة في الذهن والشديدة التأثير عليه، كما قد يكون بياناً لعدم استحقاقه لهذه الهبة من باب التواضع.

---

(١) سورة آل عمران: ٤٠، وأنظر سورة مريم: ٨

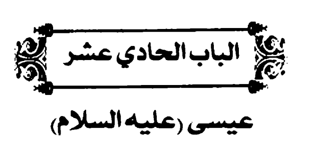
الشبهة (٣٣):

قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً...﴾[١].

ما سر هذا الطلب من زكريا عليه السلام فلربما تدخل الشبهة في قوله هذا من كونه وصل إلى مرحلة اليأس من روح الله؟

الجواب: بسمه تعالى: هذا لكي لا يشك فيه قومه وفيهم المنافقون والعصاة لتكون الآية بياناً لصدقه.

(١) سورة آل عمران: ٤١.



الباب الحادي عشر

عيسى (عليه السلام)

الشبهة (٣٤):

قال تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾[١].

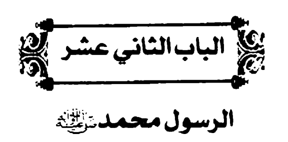
نحن نعلم أن عيسى عليه السلام حي يرزق رفعه الله إليه فبماذا تفسرون لنا قوله (متوفيك)؟

الجـواب: بسمه تعالى: الوفاة ليست هي الموت بل معنى ينطبق على مصاديق عديدة، والمهم فيها ملاقات الله والذهاب إليه معنوياً، وذلك يكون في الموت وقد يكون في النوم كما قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾[٢]. وقد يكون بالجسد الدنيوي كما في عيسى عليه السلام.

---

(١) سورة آل عمران: ٥٥.

(٢) سورة الزمر: ٤٢.



الباب الثاني عشر

الرسول محمد ﷺ

الشبهة (٢٥):

قال تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ..﴾[١].

ما هو الذنب الذي قررت الآية الكريمة غفرانه للرسول المعصوم ﷺ؟

الجواب: بسمه تعالى: هذا مذكور مفصلاً في التفاسير، وله عدة وجوه منها:

١- إن المراد الذنوب (الدقيّة) لا الذنوب العامة.

٢- إن المراد الذنوب باعتبار اعترافه بها تواضعاً لا ثبوتها حقيقة.

٣- إن الخطاب الواقعي لغير النبي ﷺ.

٤- إنه حمّله ذنوب أمته ثم غفر له، وهو مروي.

---

(١) سورة الفتح: ٢.

الشبهة (٣٦):

قال تعالى: ﴿**قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِن رَّبِّي**﴾(١).

قوله تعالى (نهيت) و(لما) القضية مسكوت عنها قبل النهي وإتيان البينات، مع العلم أن الرسول ﷺ كرم الله وجهه عن عبادة من سواه قبل البعثة.

الجواب: بسمه تعالى: هذه البينات ثابتة له منذ أول أمره فالنهي والاجتناب ثابت له منذ ذلك الحين، وليس طارئاً كما يتخيل السائل، وليس المراد بالبينات النبوة أو ما حصل بعدها، ولم يقل ذلك في الآية.

الشبهة (٣٧):

قال تعالى: ﴿**...وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ...**﴾(٢).

وقوله تعالى: ﴿**لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ...**﴾(٣).

ظاهر سياق الآيتين الكريمتين أن الخطاب موجه إلى الرسول ﷺ وهي تسمه بعدم الإطلاع على الغيب وعدم معرفته بالمنافقين، فكيف ذلك وهو عنده ﷺ علم الكتاب.

---

(١) سورة غافر: ٦٦.

(٢) سورة الأعراف: ١٨٨.

(٣) سورة التوبة: ١٠١.

الجواب: بسمه تعالى: يمكن أن يتلخص الجواب بعدة أمور محتملة:

١- إن المراد غير النبي وصح من باب: إياك أعني فأسمعي يا جارة.

٢- إن هذا المعنى ثابت لولا اللطف الإلهي، ولكن هذا اللطف متحقق فهذا المعنى غير ثابت عملياً، وإنما نفيه رتبي لا أكثر.

٣- إن كل ذلك يكون في إقدار الله سبحانه وإعلامه، فقد يكون أن الله سبحانه لا يريد ذلك في بعض الموارد؛ لمصلحة فيه.

الشبهة (٢٨):

قال تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاَّتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً﴾[1].

هذا الركون أليس هو ممتنع عن المعصوم عليه السلام حتى ولو كان قليلاً، إذ فيه معصية لله (عز وجل) فبماذا تخرجون لنا هذه الآية الكريمة؟

الجواب: بسمه تعالى:

١- إن هذا التثبيت موجود من أول الأمر فالركون منتف منذ ذلك الحين فيكون هذا تعبيراً عن تعدد الرتبة لا أكثر.

٢- إن الآية صريحة بعدم حصول الركون بقرينة كاد ولم يحصل حقيقة.

٣- إن الركون القليل قد تكون فيه مصلحة ثانوية يكون فيها صحيحاً، كما لو جاملهم لأجل هدايتهم ونحو ذلك.

---

(١) سورة الإسراء: ٧٣-٧٤.

الشبهة (٣٩):

قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا...﴾(١).

ذهب كثير من المفسرين إلى التشنيع على الرسولﷺ في قصته مع زينب بنت جحش التي كانت تحت زيد، وهي لا يقبلها العقل والمنطق، وقد ضربوا بها عصمة الرسولﷺ فكيف تفسرون لنا الآية الكريمة، وتقولون بها فصل الخطاب؟

الجواب: بسمه تعالى: لم يقصّر السيّد الطباطبائي في الميزان من إبراز وجه الصحة لذلك، قال: ومن ذلك يظهر أن الذي كان النبي يخفيه في نفسه هو ما فرض الله له أن يتزوجها لأهواها وحبه الشديد لها وهي بعد متزوجة، كما ذكره جمع من المفسرين.

أقول: ويكون معنى ما الله مبديه: إن هذه الآية نزلت لبيانه وأمره بأن يتزوجها.

وقال: فظاهر العتاب الذي يلوح من قوله: وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه ... مسوق لانتصاره وتأييد أمره قبال طعن الطاعنين ممن في قلوبهم

---

(١) سورة الأحزاب: ٣٧.

مرض، نظير ما تقدم من قوله: ﴿عَفَا اللّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾.

الشبهة (٤٠):

قال تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾[1].

ما المقصود بقوله (ضالاً)؟

الجواب: بسمه تعالى: له عدة وجوه منها:

١- أن يكون الخطاب لغير النبي ﷺ.

٢- أن يكون المراد التقدم الرتبي، يعني القصد إلى خلقته لولا الهداية الإلهية.

٣- أن يكون المراد المراتب العليا من الكمال، فإن كل مرتبة فيها تعتبر ضلالاً بالنسبة إلى ما فوقها.

الشبهة (٤١):

قال تعالى: ﴿تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ...﴾[3].

---

(١) سورة الضحى: ٧.

(٢) سورة الكهف: ٢٨.

(٣) سورة المائدة: ٤١.

وقوله تعالى: ﴿لاَ تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ..﴾[١].

هذه الآيات الكريمة في سياق الحديث مع الرسولﷺ - على الظاهر- وهي تنطوي على تعليمات أخلاقية وهي ممتنعة مع الرسولﷺ الموسوم بالكمال.

الجواب: بسمه تعالى:

١- أن يكون الخطاب عاماً لسائر الناس.

٢- إن التشريع وتوجيه الأمر والنهي لا يعني احتمال العصيان، وإنما يعني زيادة أهمية العمل.

الشبهة (٤٢):

قال تعالى: ﴿...حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللّهِ...﴾[٢].

على أي وجه جاء قولهم مع الرسولﷺ: (متى)، فالآية تشعر أنها جاءت على وجه اليأس (والعياذ بالله من الفهم الساذج) وقلة الصبر.

الجواب: بسمه تعالى:

١- أن لا يكون المراد به النبي، بل قائد ديني ولو لم يكن معصوماً.

٢- أنه استفهام ساذج لتمني الخير.

٣- أنه نظر إلى الأسباب، والمفروض أنها مفسدة في الظاهر أكيداً،

---

(١) سورة طه: ١٣١، وسورة الحجر: ٨٨

(٢) سورة البقرة: ٢١٤.

وقد سبق أن النظر إلى الأسباب جبلّي في الفطرة الإنسانية.

٤- لو نظرنا إلى الأسباب حصل اليأس على ما هو المفروض، إلاّ أن العبارة بلا شك تدل على التفاؤل والأمل بالله سبحانه على الرغم من صعوبة الأسباب.

الشبهة (٤٣):

قال تعالى: ﴿**فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ**﴾[١].

هل أوشك صبر النبي ﷺ على النفاد حتى احتاج إلى هذا الإنذار المرعب؟

الجواب: بسمه تعالى: كما قلنا في جواب الشبهة رقم (٤١) ومعه لا تكون الآية دالة على ذلك إطلاقاً.

الشبهة (٤٤):

قال تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾[٢].

هل حصل الإكراه من الرسول ﷺ؟ وكيف كان نوع الإكراه؟

---

(١) سورة القلم: ٤٨.

(٢) سورة يونس: ٩٩.

ولماذا لم يلتزم ﷺ بقوله: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[١]؟

الجـواب: بسمه تعالى: لم يحصل ذلك إطلاقاً إلاّ ما حصل من الحروب النبوية، والآية لا تريد بيان ذلك ولا الاحتجاج عليه، وإنما الذي يظهر منها: إن النبي ﷺ لمدى حرصه على إيمان الناس، كان يود لو كانت له فرصة إكراه الناس على الإيمان، فهي تنفي ذلك وإن يبعد النبي ﷺ ذلك عن ذهنه.

الشبهة (٤٥):

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّـذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللّه وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾[٢].

هل هذا يعني أن الأنبياء يمكن أن يقتلوا بحق؟

الجـواب: بسمه تعالى: هذا يتوقف على وجود ما يسمى بمفهوم المخالفة في الآية وهو غير موجود؛ لأن مفهوم الوصف باطل في علم الأصول.

الشبهة (٤٦):

قال تعالى: ﴿وَلَقَـدْ أُوحِـيَ إِلَـيْكَ وَإِلَـى الَّـذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[٣].

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٦.

(٢) سورة آل عمران: ٢١.

(٣) سورة الزمر: ٦٥.

ظاهر الآية الكريمة إن هذا الإيحاء المرعب موجه إلى الرسول ﷺ وإلى الأنبياء من قبله عليهم السلام، فإذا قلنا بعصمتهم عليهم السلام أصبح هذا الإيحاء (لغواً) نعوذ بالله من الفهم الساذج، فبماذا ترفعون عنّا هذه الشبهة؟

الجواب: بسمه تعالى: هذا تحذير وهو موجود لكل أحد وهو في منزلة الأنبياء بمنزلة الوحي ويمكن القول بأنه ثابت في المرتبة السابقة على العصمة رتبة لا زماناً إذ لولاه لما كانت العصمة وهذا يكفي لدفع اللغوية.

الشبهة (٤٧):

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1].

ظاهر الآية الكريمة أن هناك عتاب موجه إلى الرسول ﷺ في قوله تعالى: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ﴾، فهل حرّم الرسول ﷺ شيئاً من الشريعة أمر الله عز وجل بحليته وإذا علمنا الجواب بـ(كلا) فلماذا قال الله تعالى له ﷺ: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ﴾؟

الجواب: بسمه تعالى: هذا التحليل غير منصوص بل هو ثابت بمقتضى القاعدة العامة وممضى من قبل الله فإذا حرمه النبي على نفسه لا يكون حرم شيئاً منصوص الحلية وإنما نسبه الله إلى نفسه باعتبار الإمضاء له لا أكثر.

(١) سورة التحريم: ١.

الشبهة (٤٨):

قال تعالى: ﴿وَلاَ تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾[١].

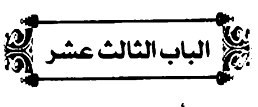
النبيﷺ يحب ما يحب الله سبحانه ويكره ما يكره الله سبحانه، فما معنى مجادلتهﷺ عن هؤلاء المبغوضين؟

الجواب: بسمه تعالى: هذا أيضاً - كما قلنا في إبراهيمعليه السلام[٢]- من التمني والطلب لرحمة الله سبحانه للمذنبين وهو ليس عيباً ولا نقصاً، وإنما هو من حسن الظن بالله سبحانه وأجابه الله سبحانه في الآية أن هذا يوجد دونه المانع وهو ذنوب هؤلاء المجرمين فيكون الله سبحانه لا يحبهم فمن أجل ذلك لا يستجيب الدعاء برحمتهم.

---

(١) سورة النساء: ١٠٧.

(٢) انظر الشبهة (١٠) مما سبق.



الباب الثالث عشر

أسئلة عامة

س١/ قال تعالى: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ﴾[1].

كان الأولى (بهابيل) تقديم النصيحة بدل استفزاز قابيل؟

الجواب: بسمه تعالى: هذا طبعاً بعد اليأس من هابيل بسماع قابيل لنصيحته، ولا أمر لمن لا يطاع.

س٢/ قال تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا * وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾[2].

١- هل كان رفعه إلى السماء أم المقصود المنزلة العظيمة؟

الجواب: بسمه تعالى: السماء غير مذكورة هنا في الآية، وإنما هو من

(١) سورة المائدة: ٢٩.

(٢) سورة مريم: ٥٦-٥٧.

فهم المفسرين، وإنما المكان العلي يعني العالي من الناحية المعنوية.

٢- هل أخنوخ (إدريس) ما زال حياً (وفي السماء)؟

الجواب: بسمه تعالى: هذا هو المشهور، والله العالم.

٣- هل الرواية الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام والتي تقول أن مسجد السهلة في الكوفة كان بيت (إدريس عليه السلام) صحيحة أم لا؟

الجواب: بسمه تعالى: أنا لم أسمع بهذه الرواية وإنما فيه مقام إدريس عليه السلام.

س٣/ قال تعالى: ﴿**فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ**﴾[1].

بماذا تجيبون لو قال لكم (الغلاة) في حب أمير المؤمنين عليه السلام بأنهم عبدوه؛ لأنه استطاع إرجاع الشمس من المغرب؟

الجواب: بسمه تعالى: أنهم ماذا يقولون عن يوشع الذي ردت له الشمس، وكذلك سليمان حسب الرواية السابقة.

وعلى أي حال فالولاية التكوينية تقتضي ذلك وعلي عليه السلام له ذلك من الله تعالى هبة وليست بالاستقلال، وكيف يكون المخلوق خالقاً؟ وهو مُركَّب يحتاج إلى مُركِّب؟

س٤/ قال تعالى: ﴿.. **وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا**...﴾[2].

كيف كان عنوان السجود ليوسف؟

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٨.

(٢) سورة يوسف: ١٠٠.

الجـواب: بسـمه تعالـى: كمـا كان السجود لآدم، شكراً لله على نعمته واللام في كلا الموردين لا تقتضي الاستقلالية عن الله سبحانه ولو اقتضت لوجب تأويلها؛ لأنه سيكون سجوداً محرماً.

س٥/ قال تعالى: ﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لاَ تَدْخُلُواْ مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُواْ مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنكُم مِّنَ اللّهِ مِن شَيْءٍ...﴾(١).

ماذا خشي يعقوب عليه السلام عليهم؟

الجـواب: بسـمه تعالـى: هـذا في رواية أنه خشي عليهم إصابة العين وهذا ما ذكرناه في فقه الأخلاق، ج٢، فراجع.

س٦/ قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ...﴾(٢).

هل كان خروجه عليهن طوعاً أم كرهاً؟

الجـواب: بسـمه تعالـى: ماذا يترتب على ذلك من أثر، إذا فهمناه من هذه الناحية أو لم نفهمه؟

س٧/ قال تعالى: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾(٣).

ماذا عنت زوجة العزيز بقوله ﴿لَمْ أَخُنْهُ...﴾ مع تلك الأعمال التي صدرت منها؟

---

(١) سورة يوسف: ٦٧.

(٢) سورة يوسف: ٣١.

(٣) سورة يوسف: ٥٢.

الجـواب: بسمه تعالى: في حدود فهمي أنّها قصدت الخيانة الجنسية يعني لم تتزوج بعد وفاة زوجها شخصاً آخراً ولا قاربت شخصاً بالحرام لكي تبقى خالصة له.

س٨/ قال تعالى: ﴿**حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ**﴾[١].

١- من هم يأجوج ومأجوج؟

٢- أين موقعهم الآن من الأرض؟

٣- متى يكون خروجهم من وراء السد الذي بناه ذو القرنين؟

الجواب: بسمه تعالى: هذا كله فيه روايات معروضة في كتب التفاسير وقصص الأنبياء وأغلبها بطرق العامة، نحن لا نعلم الواقع على واقعه.

س٩/ كيف أصبح موسى تابعاً للخضر عليه السلام مع كون موسى هو الأعلم وهل نستطيع أن نعتبر ذلك دليلاً على إمامة المفضول على الفاضل؟

الجـواب: بسمه تعالى: موسى هو الذي طلب المتابعة، ووعده بالصبر والمتابعة إنما هي زمالة في سفر وليس من قبيل الإمامة، لكي تكون إمامة المفضول على الفاضل.

س١٠/ قال تعالى: ﴿**فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي**﴾[٢].

---

(١) سورة الأنبياء: ٩٦.

(٢) سورة طه: ٩٦.

هل هناك سر في هذه الحفنة من التراب التي قبض عليها السامري بيده وأين نبذها وما هو ذلك السر إن وجد؟

الجـواب: بسمه تعالى: هذا فيه رواية تقول: إن السامري عرف أن أحد الأفراس هو جبرئيل عليه السلام وهو المقصود بالرسول في الآية، فأخذ تراباً من أثره يعني في المنطقة المحددة التي داس عليها، فأثرت تلك الحفنة هذا التأثير الكبير.

س ١١/ قال تعالى: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ﴾(١).

العجل كان من السامري، فكيف حصل فيه الخوار؟

الجـواب: بسمه تعالى: ليس في القرآن الكريم ما يدل على أنه ليس عجلاً حقيقاً، فلعله عجل حقيقي بقرينة قوله: له خوار، وليس للعجل غير الحقيقي خوار بطبيعة الحال، وأمّا كونه من زينة القوم فقد ألبسه الذهب لأجل المزيد من العناية والهيبة، وهكذا سولت له نفسه.

س١٢/ أين أصبح التابوت الآن وماذا كان يحتوي؟

قال تعالى: ﴿...يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ﴾(٢).

الجواب: بسمه تعالى: المشهور بين المتشرعة: أنه من مواريث الأنبياء وهو موجود عند حجة الزمان المهدي (عج) وأما بحسب القانون الطبيعي

---

(١) سورة طه: ٢٧.

(٢) سورة البقرة: ٢٤٨.

فلا ضير أن نقول بأنه تلف كأي شيء آخر قديم.

س١٣/ ماذا كانت قصة داود عليه السلام مع أوريا المزعومة؟

الجـواب: بسـمه تعالـى: هـي موجـودة فـي التـوراة المتعارفة وفي بعض كـتب الـتاريخ وهـي تحـتوي على نسبة الظلم للنبي داود عليه السلام، ومن هنا نستطيع أن نجزم بكذبها، وهي غير موجودة في القرآن ولا في السنة الصحيحة.

س١٤/ قال تعالـى: ﴿فَلَـوْلَا أَنَّـهُ كَانَ مِنْ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِه إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[1].

هل كان سيمكث يونس في بطن الحوت إلى يوم البعث حيّاً أم ميتاً؟

الجـواب: بسـمه تعالـى:ظاهر الآية أنه سيمكث حيّاً وإلا لهضمته معدة الحـوت، كمـا أن ظاهر الآية أن الحوت نفسه سيبقى حيّاً، وهذا كله إن كان يحـدث فهـو بالمعجـزة والإرادة الإلهـية، ولكـنه لـم يحـدث؛ لأنـه كان من المسبحين.

س١٥/ قال تعالى: ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ...﴾[2].

هل كان هارون أخاً لمريم العذراء، وهل كان صالحاً أم فاسقاً؟

الجـواب: بسـمه تعالى: هذا من جهل المفسرين حتى قالوا أن عيسى ابـن خالـة[3] موسـى عليه السلام، باعتـبار أن المقصـود مـن هـارون أخو موسى، مع

---

(١) سورة الصافات: ١٤٣-١٤٤.

(٢) سورة مريم: ٢٨.

(٣) ربما كان المراد: ابن أخت.

العلم أن الفاصل الزمني بينهما كبيراً جداً فلا يكون ذلك معقولاً، بل المراد بالآية أحد أمرين: إما أن يكون هارون شخص آخر وهذا غير مستبعد، وإما أن يكون المراد كونها من ذرية هارون - أخو موسى عليه السلام - يعني كونها هارونية النسب كما نقول: أخو تيم وأخو ربيعة، يعني من هذا النسب أو العشيرة.

س١٦/ لم سمّي عيسى عليه السلام بالمسيح؟

الجـواب: بسمه تعالى يعني ممسوح برحمة الله الخاصة والمعروف من التوراة المتداولة أن هذا لقب احترام يقال للأنبياء والكبار، كداود وغيره، ومن هنا سمي عيسى بالمسيح احتراماً له.

س١٧/ قال تعالى: ﴿**عَبَسَ وَتَوَلَّى**﴾[١].

هل المقصود بالآية الرسول صلى الله عليه وآله؟

الجواب: بسمه تعالى: هكذا زعم الزاعمون وهم كاذبون لأجل تبرأة بعض مشايخهم من أن يكون قد تورط في هذا العمل، فإن المروي عندنا أن المخاطب هو عثمان بن عفان وهو الذي فعل ذلك.

س١٨/ قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاء الْعَالَمِينَ**﴾[٢].

ما معنى (اصطفاك) الأولى وما معنى (اصطفاك) الثانية في الآية

---

(١) سورة عبس: ١.

(٢) سورة آل عمران: ٤٢.

الكريمة؟

الجواب: بسمه تعالى: اصطفاك الأولى بمعنى اختارك والثانية بمعنى فضلك، ولم يفعل ذلك جزافاً، بل نتيجة لحسن نواياها وتعبها بالعبادة واخلاصها بالعمل.

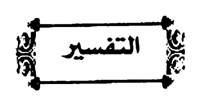
س١٩/ قال تعالى: ﴿...إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾(١).

كيف كان سجود الكواكب والشمس والقمر ليوسف؟

الجواب: بسمه تعالى: هذا مما لا نعلمه وأن يوسف عليه السلام كيف علم أنهم ساجدون، فقد يكون ذلك بنحو معنوي أو قد يكون رآهم على شكل إنسان ساجد ونحو ذلك.

---

(١) سورة يوسف: ٤.



١- قال تعالى: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[١].

بسمه تعالى: يعني نسبوا ذلك إلى الأسباب لا إلى الله سبحانه، والذميم منه هو عزل السبب عن القدرة الإلهية والنظر إليه بالاستقلال، وظاهر الآية أنهم عندئذ يكونون كذلك.

٢- قال تعالى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[٢].

بسمه تعالى: أمره بالتحفي لأجل احترام المنطقة التي هو فيها وهو بالوادي المقدس المسمى طوى، ووصفه بالمقدس مشعر بالعلية والسببية لهذا الاحترام.

٣- قال تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ

(١) سورة الأعراف: ١٩٠.

(٢) سورة طه: ١٢.

وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً﴾[١].

بسمه تعالى: الضمير في (به) وقوله تعالى: ﴿يَكُونُ﴾ يعود إلى عيسى عليه السلام وأما الضمير في ﴿موته﴾ فقد يعود إليه أيضاً فيكون السياق دليلاً على طول عمره كما هو معروف، وقد يكون عائداً إلى أي واحد من أهل الكتاب، فيكون المراد به أن الواحد منهم يعيش في الدنيا كافراً به على الحقيقة، وأن تخيل أنه مؤمن به، وحين يأتيه الموت والاحتضار تنكشف له الحقيقة فيؤمن به، ويعرف أنه كان على ضلال.

٤- قال تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّواْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ جَاءهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَاء﴾[٢].

بسمه تعالى: انظر ما قلناه سابقاً في قوله تعالى ﴿مَتَى نَصْرُ اللّهِ﴾، فإنه يكفي لفهم هذه الآية، وأما الظن فهو بمعنى العلم، واليأس هنا بمعنى اليأس عن إطاعة المجتمع لهم وكف الأذى عنهم، وهو مفهوم من قوله تعالى: ﴿فَنُجِّيَ مَن نَّشَاء﴾.

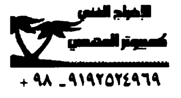
والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم النبيين وعلى آله الطيبين الطاهرين.

---

(١) سورة النساء: ١٥٩.

(٢) سورة يوسف: ١١٠.

الفهرس


+ ٩٨ _ ٩١٩٢٥٢٤٩٦٩